

La rationalité, une ou plurielle ?



Sous la direction de
Paulin J. Hountondji

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

**La rationalité,
une ou plurielle?**

La rationalité, une ou plurielle?

Sous la direction de
Paulin J. Hountondji



Conseil pour le développement de la recherche
en sciences sociales en Afrique



Organisation des Nations Unies pour l'éducation,
la science et la culture

© 2007

Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique
Avenue Cheikh Anta Diop Angle Canal IV, BP 3304 Dakar, 18524 Sénégal
Site web: www.codesria.org

Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO)
Site web: www.unesco.org

Tous droits réservés

CODESRIA ISBN: 2-86978-181-4 ISBN 13: 978-2-86978-181-8
UNESCO ISBN: 978-92-9091-094-7

Composition par Sériane Ajavon

Couverture par Ibrahima Fofana de l'œuvre d'artiste plasticien Béninois, Sylvain Z.
KOUTON, Syl. Pâris. KOUTON.

Impression par Imprimerie Graphiplus, Dakar, Sénégal

Le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA) est une organisation indépendante dont le principal objectif est de faciliter la recherche, de promouvoir une forme de publication basée sur la recherche, et de créer des forums permettant aux chercheurs africains d'échanger des opinions et des informations. Le Conseil cherche à lutter contre la fragmentation de la recherche à travers la mise en place de réseaux de recherche thématiques qui transcendent les barrières linguistiques et régionales.

Le CODESRIA publie une revue trimestrielle, intitulée *Afrique et Développement*, qui est la plus ancienne revue de sciences sociales basée sur l'Afrique. Le Conseil publie également *Afrika Zamani*, qui est une revue d'histoire, de même que la *Revue Africaine de Sociologie*, la *Revue Africaine des Relations Internationales (AJIA)*, et la *Revue de l'Enseignement Supérieur en Afrique*. Le CODESRIA co-publie également la revue *Identité, Culture et Politique : un Dialogue Afro-Asiatique*, ainsi que la *Revue Africaine des Médias*. Les résultats de recherche, ainsi que les autres activités de l'institution sont diffusés par l'intermédiaire des «Documents de travail», la «Série de Monographies», la «Série de Livres du CODESRIA», et le *Bulletin du CODESRIA*.

Table des matières

Présentation	1
<i>Paulin J. Hountondji</i>	
Un combat pour l'honneur?	5
<i>Michèle Gendreau-Massaloux</i>	

I : Qu'est-ce que la rationalité?

1	Hauteur universaliste, profondeur romantique, ruse pragmatiste	11
<i>Richard Rorty</i>		
2	Jalons pour une théorie de la rencontre des rationalités	25
<i>Harris Memel-Foté</i>		
3	Pour une rationalité ouverte: universalisation de particuliers culturels	31
<i>Meinrad Hebiga</i>		
4	Philosophical Reflexions on Rationality	45
<i>Joseph Nyasani</i>		
5	Un philosophe italien méconnu: le rationalisme critique de Giulio Preti	52
<i>Luca Maria Scarantino</i>		
6	Nietzsche et la critique de la rationalité européenne	62
<i>Félix Nestor Aboyo</i>		
7	La rationalité plurielle de Ratsimamanga	68
<i>Suzy Ramamonjisoa</i>		
8	La différence des sexes a-t-elle un fondement rationnel?	85
<i>Ariane Djossou-Sègla</i>		
9	The Meaning and Status of Rationality Today	99
<i>Ernest Beyeraza</i>		
10	Histoire du monde, histoire de l'Afrique, histoire de France	114
<i>Catherine Coquery-Vidrovitch</i>		
11	Education et rationalité	130
<i>Kuamvi Mawule Kuakuvu</i>		
12	De la «rationalité» aux «rationalités»: le débat du postmodernisme	135
<i>Ioanna Kuçuradi</i>		

13	La raison entre ontologie et ontomythologie	143
	<i>Bonaventure Mve-Ondo</i>	

II : Rationalité et cultures

14	Conflit des rationalités: destinée et destination des recherches africanistes	149
	<i>Honorat Aguessy</i>	
15	Competing Universalisms: New Discourses of Emancipation in the African Context	163
	<i>Rosalind I. J. Hackett</i>	
16	Diversity and Dialectics of Reason	172
	<i>Emmanuel C. Eze</i>	
17	Rationalité universelle et rationalité africaine	201
	<i>Coovi Honedako</i>	
18	Mathématiques sauvages et rationalité	211
	<i>Abdoulaye Elimane Kane</i>	
19	Reason and Culture: Debating the Foundations of Morals in a Pluralist World	220
	<i>D. A. Masolo</i>	
20	La rationalité africaine et sa modernisation	235
	<i>Tharisse Tschibangu</i>	
21	The End of History and the Future of Difference	242
	<i>Chris Okechukwu Uroh</i>	
22	Rationalité, langue et littérature françaises	257
	<i>Reginald Fraser Amonoo</i>	

III : Pratiques théoriques, pratiques sociales

23	Discipline(s), travail manuel et travail intellectuel	265
	<i>Guy Jucquois</i>	
24	Recherche artisanale et science professionnelle	276
	<i>Yaovi Akakpo</i>	
25	Comment enseigner aujourd'hui la philosophie en Afrique?	286
	<i>Pierre Claver André Okoudjou</i>	
26	The Underpinning of Scientific Knowledge Systems: Epistemology or Hegemonic Power?	294
	<i>Wim van Binsbergen</i>	

27	L'art en tête, ou le mythe du référent culturel.....	328
	<i>Edwige Akplogan</i>	
28	Human Rights and the Politics of Rationality	335
	<i>Cha-In-Suk</i>	
29	Erwin Schrödinger à l'hôpital psychiatrique	342
	<i>Françoise Davoine</i>	
30	Raisons de la folie	361
	<i>Jean-Max Gaudillière</i>	
31	Sur la rationalité écologique	374
	<i>Kwami Christophe Dikenou</i>	
32	Réhabiliter l'éthique environnementale indigène	379
	<i>Workiney Kelbessa</i>	
33	Les routes affamées et le développement africain	413
	<i>Remi Sonaiya</i>	
34	La guérison dans la médecine traditionnelle	424
	<i>Abdoulaye Sounaye</i>	
35	Between Universalism and Relativism: A Conceptual Exploration in Biomedical Ethical Guidelines	436
	<i>Godfrey B. Tangwa</i>	
36	Allocution de clôture	458
	<i>Maurice Aymard</i>	
	Annexe 1 : Rapport du colloque	461
	Annexe 2 : Liste des participants	465

Présentation

Paulin J. Hountondji

Genèse

Ce livre est le résultat d'un colloque. Celui-ci s'est déroulé à Porto-Novo, au Bénin, du 19 au 21 septembre 2002 sur le thème: «La rencontre des rationalités». L'occasion du colloque, c'était la vingt-sixième assemblée générale du Conseil international de la Philosophie et des Sciences humaines. Conjointement audit Conseil, il était co-organisé par le programme UNESCO «Chemins de la pensée» et le Centre africain des Hautes Études de Porto-Novo. Y ont pris part plus de soixant-dix participants dont on trouvera la liste plus loin, et qui venaient de trente pays d'Europe, d'Asie, des Amériques et d'Afrique. On trouvera également en fin de volume un rapport de synthèse des travaux et discussions du colloque. Le Centre africain des Hautes Études a été heureux d'abriter une rencontre de cette portée. Que les participants en soient remerciés. Que les institutions qui ont rendu possible cet événement trouvent également ici l'expression de notre gratitude. Ce sont, en premier lieu, l'UNESCO, mais aussi l'Agence universitaire de la Francophonie, la Fondation Prince Claus pour la Culture et le Développement, l'Ambassade royale des Pays-Bas au Bénin, le Gouvernement du Bénin, l'Université de Cotonou et le Centre béninois de la Recherche scientifique et technique. Nous remercions Jérôme Bindé, Directeur de la Division de la Prospective, de la Philosophie et des Sciences Humaines et son collègue Frances Albernaz, responsable du Programme «Chemins de la pensée» à l'UNESCO Paris.

La présente publication n'aurait pas été possible sans une subvention spéciale du Département Afrique de l'UNESCO et les contributions complémentaires de l'Unité Régionale pour les Sciences Sociales et Humaines en Afrique du Bureau de l'UNESCO à Dakar, ainsi que du Conseil pour le Développement de la Recherche en Sciences sociales en Afrique (CODESRIA). Que le Directeur général de l'UNESCO, le Sous-directeur général chargé du Département Afrique, la Directrice du Bureau de l'UNESCO à Dakar et le Secrétaire exécutif du CODESRIA, en soient remerciés.

Mention spéciale doit être faite de l'équipe de Dakar, et en particulier de Mme Carrie Marias, Conseillère Régionale pour les Sciences Sociales et Humaines, UNESCO Dakar et M. Francis Nyamnjoh, Chef de Publications du CODESRIA, sans le dynamisme et la persévérance desquels ce livre ne serait jamais sorti de presse. M. Abraham Brahima, philosophe de formation et journaliste de profession, a été aussi, à nos côtés, d'un concours inestimable pour le toilettage (*editing*,

comme on dit en français) du manuscrit. Qu'il en soit remercié. Le lecteur doit cependant savoir que nous avons choisi de ne pas aller jusqu'au bout de ce toilettage. Qu'il ne soit donc pas surpris de trouver à l'occasion, dans ce volume, des redites ou des longueurs dont on aurait pu faire l'économie. On a voulu laisser à chaque auteur, autant que possible, son style et sa manière propres.

Il n'est rien de tel, pour introduire à la problématique du colloque (qui est aussi celle du présent volume), que d'en reproduire l'argumentaire. C'est ce qu'on se contentera de faire, tout simplement, avant d'apprécier les résultats de ces échanges d'une richesse exceptionnelle, et d'annoncer le plan de l'ouvrage.

La rationalité aujourd'hui

À part quelques idéologues qu'il vaut mieux ne pas essayer de convaincre, plus personne ne croit aujourd'hui sérieusement au monopole occidental de la raison ou, inversement, aux ravages d'une mentalité prélogique qui affecterait de manière incoercible l'humanité «primitive». Les progrès de l'anthropologie culturelle ont fait justice, depuis plusieurs décennies, des préjugés les plus tenaces d'une ethnographie primaire qui voyait dans la rationalité occidentale l'unique modèle possible de la rationalité en général. Mieux: on a assisté, depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, à une prise de parole de plus en plus massive des peuples dits primitifs eux-mêmes. On a vu s'ouvrir les sciences sociales, et dans ce cadre, affluer sur le terrain de la recherche des acteurs nouveaux, porte-parole, précisément, des peuples et des cultures qui avaient alimenté, jusque-là, le discours forcément biaisé de l'anthropologie traditionnelle. L'élargissement de la base sociale de la recherche a entraîné le reflux de l'eurocentrisme, désormais contraint de reconnaître son caractère arbitraire et son incapacité à soutenir l'épreuve publique de la discussion.¹

Comme il arrive souvent, toutefois, on a tôt fait de passer d'un extrême à l'autre. La réaction contre une conception étriquée de la rationalité a conduit, dans certains cas, à mettre en cause la rationalité elle-même comme valeur transculturelle, exigence incontournable dans le double champ de la théorie et de la pratique. Dans d'autres cas, elle a conduit à l'affirmation de plusieurs logiques, de plusieurs modes de pensée fermés sur eux-mêmes, irréductibles les uns aux autres. Ce qui disparaît alors, ce qui devient non seulement inexplicable, mais impensable, c'est la possibilité même de la communication et du dialogue, d'une culture à l'autre. Le gommage de la rationalité ou son émiettement conduisent à un relativisme insoutenable. Car il se trouve qu'en fait, les hommes se parlent d'une culture à l'autre. La communication existe. La discussion est une pratique quotidienne, non seulement à l'intérieur de chaque groupe humain constitué, mais de plus en plus aujourd'hui à l'échelle planétaire. Il faut donc bien admettre qu'au-delà de leurs différences individuelles et collectives, les êtres humains présupposent au minimum, dans leurs rapports entre eux, quelques règles et quelques principes sans lesquels ne pourrait se construire aucun discours, aucune parole signifiante.

D'un autre côté, il faut être attentif aux formes réelles de la communication telle qu'elle se développe aujourd'hui, et aux déséquilibres qu'elles induisent. A travers les

autoroutes de l'information et la toile immense tissée autour du globe par les nouvelles technologies, ce qui se répand et s'impose dans les faits, c'est encore la rationalité telle qu'elle s'est construite historiquement en Occident avec ses forces et ses faiblesses, ses lumières et ses zones d'ombre: la rationalité génératrice non seulement de la science et de la technologie, mais aussi d'une logique du capital impersonnelle et dévastatrice, et d'un ordre politique inégalitaire. La mondialisation, dans ses formes actuelles, véhicule cette rationalité bancaire. La question se pose donc de savoir à quelles conditions l'on peut inventer de nouvelles formes de mondialisation plus équilibrées et plus équilibrantes, plus respectueuses de l'être humain, plus propres à favoriser partout le partage et la co-responsabilité.

Dans le secteur de la science, qu'on peut considérer, non sans raison, comme le moteur même de la rationalité en général, on ne peut plus se contenter aujourd'hui de reconnaître l'objectivité et l'universalité des résultats, ou d'étudier de manière interne les fondements de cette objectivité et de cette universalité. On doit aller plus loin, et interroger les modalités actuelles de la production, de l'accumulation et de la gestion du savoir à l'échelle planétaire. On doit être attentif au rôle que jouent encore, dans cette économie mondiale du savoir, les élites du Sud réduites, plus souvent qu'il n'y paraît, au rôle de pourvoyeuses de matières premières, c'est-à-dire ici, de données et d'informations brutes aussitôt exportées vers les laboratoires du Nord pour y subir le traitement théorique nécessaire. On doit examiner le fonctionnement des structures actuelles de capitalisation du savoir, et les modalités de sa redistribution. Une fois reconnus ces déséquilibres, il faudra, là encore, inventer des alternatives crédibles.²

Dans ce cadre, il faudra s'interroger sur la place des savoirs traditionnels et leur mode de coexistence, sur le terrain, avec la science des laboratoires. On verra à quel point ces savoirs sont marginalisés, appauvris, privés d'un dynamisme ancien et d'un pouvoir d'assimilation dont on retrouve encore aujourd'hui les traces, arrêtés dans leur développement, alors même qu'ils constituent encore, sur le terrain, le seul recours d'une grande majorité de la population, voire, dans certains secteurs, le recours ultime du spécialiste moderne – par exemple, du médecin des hôpitaux qui n'hésite pas, à l'occasion, à y renvoyer les patients dont il ne parvient pas à diagnostiquer le mal. On verra comment certaines recettes de la pharmacopée «indigène», sitôt découvertes par l'enquête ethnobotanique, sont prises en compte par l'industrie pharmaceutique moderne et «brevetées» au profit des laboratoires du Nord – ce qui oblige à examiner de près les rapports de production scientifique et technologique à l'échelle mondiale.

Toutefois, le préalable à toutes ces questions, le préalable à toute réflexion sur les conditions actuelles de production, de gestion et de capitalisation du savoir, c'est une réflexion théorique sur ce que la «science» veut dire, et singulièrement la science moderne. Il faudra bien commencer par reconnaître ce qui a manqué aux savoirs endogènes, au stade, du moins, où s'est figé leur développement: l'hypothèse d'une structure mathématique de l'univers, hypothèse dont on sait qu'elle a marqué, en Europe, le passage à la science galiléenne. Il faudra donc, loin de toute démagogie,

examiner les conditions d'une réappropriation critique des savoirs endogènes, et d'une intégration de ces savoirs dans le mouvement de la recherche vivante.

Penser la rationalité comme exigence universelle, inhérente à toutes les cultures par-delà leur diversité, en reconnaître les modèles concurrents ou complémentaires, en examiner de manière critique les formes aujourd'hui dominantes, remettre à sa place le faux universel qui se drape du manteau de l'universel, ouvrir des pistes pouvant permettre de construire une rationalité de plus en plus large, de plus en plus universelle, telle était, au départ, l'ambition de ce colloque.

Les questions ainsi posées ont-elles été résolues, et si oui, dans quelle mesure? Le lecteur en jugera. On ne tentera pas ici de commenter les contributions au colloque, qui ont donné lieu aux 34 chapitres de ce livre. Neuf d'entre elles ont fait l'objet d'une première publication dans *Diogenes*, n° 202 d'avril-juin 2003. Ce sont les textes de Richard Rorty, Harris Memel-Fotê, Luca Scarantino, Ioanna Kuçuradi, Honorat Aguessy, D.A. Masolo, Françoise Davoine, Jean-Max Gaudillière, Remi Sonaiya. Une dixième, celle de Workiney Kelbessa, a été publiée dans le numéro 207 du 3^e trimestre 2005 de la même revue. Même précédemment publiés, toutefois, ces articles gardent leur place dans le présent recueil, le but recherché étant de donner une idée de la richesse des débats et de l'intensité des échanges qui ont rendu ce colloque inoubliable.

On aura remarqué que, par rapport au thème du colloque, qui tenait pour acquise l'existence de plusieurs «rationalités» appelées à se «rencontrer», le titre du présent ouvrage, plus circonspect, prend du recul et s'interroge: la rationalité, une ou plurielle? Telle est en effet la question essentielle. Chacun y répondra pour sa part en fonction de ses exigences et de ses convictions, en fonction des succès et des échecs, des bonheurs et des déceptions qui ont marqué son expérience intellectuelle, voire son expérience tout court; en fonction, aussi et surtout, de son projet pour lui-même et pour les autres et de sa vision pour l'avenir.

Nous sommes au regret de signaler la disparition inattendue de notre collègue Chris Okechukwu Uroh de l'Université d'Ibadan (Nigeria), auteur d'une communication qu'on lira au chapitre 21 ci-dessous, sur "La fin de l'histoire et l'avenir de la différence". Chris est décédé en juin 2003, quelque neuf (9) mois après le colloque auquel il avait si brillamment participé.

Notes

1. Sur ce point, on lira avec intérêt Immanuel Wallerstein (direct. public.), *Ouvrir les sciences sociales* (rapport de la Commission Gulbenkian pour la restructuration des sciences sociales), Paris: Descartes et Cie, 1996.
2. Sur ces déséquilibres dans la production et la gestion mondiales du savoir, on lira avec intérêt Paulin J. Hountondji, «L'appropriation collective du savoir: tâches nouvelles pour une politique scientifique», *Genève-Afrique*, XXVI, 1, 1988: p. 49-66 ; *Id.*, "Scientific dependence in Africa today", *Research in African literatures*, 21, 3, 1990: p. 5-15 ; *Id.*, «Démarginaliser», in Paulin J. Hountondji (dir. pub.), *Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche*, Dakar: Codesria, 1994: p. 1-34.

Un combat pour l'honneur?

Michèle Gendreau-Massaloux

Au fil des documents transmis par le Centre africain des Hautes Études de Porto-Novo, le titre de ce colloque s'est transformé, passant d'un singulier, «la rationalité», à un pluriel, «rencontre des rationalités». Ce changement, heureux, intègre l'histoire même de la raison.

Récemment, à Nice, Jacques Derrida analysait une expression des premiers écrits de Kant: «sauver l'honneur de la raison». Il commentait ce syntagme, qui selon lui signifiait que, dès l'émergence même du concept de raison en tant qu'idée régulatrice, celle-ci se trouvait installée «entre l'échouement et l'échouage». Le combat pour la raison n'était-il pas un combat «pour l'honneur», de quelque façon perdu d'avance? Le gain de cette perte consisterait peut-être dans l'émergence d'un pluralisme, d'une dissémination ou d'une diffraction de la raison, et c'est la question même que pose la transformation du singulier en un pluriel.

Les rationalités, au pluriel, véritables acteurs de cette rencontre, se représentent ici dans leur histoire, l'histoire de la raison comme histoire plurielle – comme une pluralité des représentations de la raison selon le temps – mais aussi de sa dispersion dans l'espace, dans une autre dimension qui est celle de la géographie, du territoire.

C'est parce que la raison engendre d'elle-même son «auto-affection», sa déconstruction, qu'elle s'est ouverte aux différents visages d'elle-même qu'en donnent les différents temps de l'histoire.

Il y a ici de grands historiens de l'Afrique qui savent bien que partout, y compris sous l'angle des pratiques africaines, des croyances et de la religion, la raison s'est incarnée de façon diversifiée, de façon telle que même là où on la croyait arrêtée, elle ne cessait de se redéfinir, de se remettre en mouvement. En Afrique, et en particulier au Bénin, l'histoire de la raison occidentale, telle qu'elle fut dessinée par les Lumières, et en Europe, a été perçue comme «*de fardeau de l'homme blanc* au nom duquel on évangélisa, christianisa en racontant aux Africains l'histoire d'une raison atemporelle et vagabonde qui voyageait néanmoins dans l'histoire mais dont le site principal était grec» (Bidima 2001:9). Cette mutation donne aujourd'hui des résultats novateurs, comme en témoigne le récent numéro de la revue du Collège international de Philosophie consacré aux «Philosophies africaines: traversées des expériences».

Un philosophe européen aujourd'hui disparu, Dominique Janicaud, disait déjà, il y a exactement dix ans, dans un recueil, édité en 1991, *À nouveau la philosophie*, qui reprenait un texte publié pour la première fois l'année précédente dans *Herméneutique et ontologie, Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, sous le titre: «L'autocritique de la raison, dialectique et dénégations», quelques phrases remarquables, en quelque sorte prévoyantes, programmatiques. Dominique Janicaud écrivait: «La raison s'avère polémique, en elle-même et dans sa relation à l'être. Et sans doute n'y a-t-il pas un horizon plus sensible, à cet égard, que la mouvante ligne de notre avenir. Car le temps s'apprête à déranger toutes nos raisons, en opposant à la constance des idéautés l'insolence de sa futurition» (Janicaud 1991:55).

Cette phrase, d'une vérité quasi prophétique dans le contexte de ce recueil, contraste fortement avec la présentation qu'en faisait la quatrième de couverture, selon laquelle «**l'espace de ce travail est le champ pluriel et fracturé des rationalités, des historicités. S'y dessine en pointillé la carte du pays qu'il reviendra à une philosophie neuve d'habiter**». Je souligne: «espace», «champ», «carte», mots de la géographie, employés au deuxième degré, métaphoriquement: de ce point de vue, le vocabulaire des sciences sociales, marqué encore aujourd'hui par un emploi métaphorique du vocabulaire de l'espace, laisse penser qu'un grand chantier reste encore à engager. On peut se demander si la pensée philosophique ne naît pas aussi de et dans une géographie de *premier* degré, dans la différence des perceptions, des représentations et des expressions qui se manifestent sur les cinq continents.

Au Bénin, il convient de revendiquer l'usage au premier degré du vocabulaire de la géographie: il y a, je le découvrais ce matin dans les cours intérieures du Palais des rois de Porto-Novo, des symboles, des significations de l'espace – espace de repos, espace de convivialité, espace de sommeil, espace d'hospitalité – qui apportent leur valeur, leur résonance et leur portée aux mots des langues du Bénin. Déjà en 1956, au cercle culturel de Porto-Novo, le Président Maga parlait en sociologue, en anthropologue, en intellectuel. Il traitait le sujet de la nudité chez les Sombas. Il recherchait l'expression de la diversité des coutumes et des cultures du Bénin.

Reconquérir l'histoire, reconquérir la géographie: du fait que certaines cultures ne disposent pas des moyens matériels dont elles ont besoin, nous avons pu nous persuader qu'en certains lieux du monde le progrès de la science était arrêté. Mais en tant que Recteur de l'Agence universitaire de la Francophonie je constate que partout des chercheurs réussissent aujourd'hui à modifier leur environnement et à inventer des modes de production de savoirs, ainsi que de communication d'un pays à l'autre. Les réseaux scientifiques qu'aujourd'hui nous aidons, y compris en sciences humaines, sont des réseaux internationaux, présents sur internet, par lesquels des chercheurs du Bénin apportent leur contribution à des recherches auxquelles participent des chercheurs du Canada, de France ou de Belgique. La science progresse partout, y compris en des langues qui n'ont pas la même diffusion internationale que le français: il y va du partage des outils scientifiques de demain.

Certes l'on peut craindre, comme l'écrit Paulin Hountondji dans sa présentation de notre rencontre, que des molécules découvertes au Bénin et destinées à produire

de nouveaux médicaments ne soient d'abord utilisées au bénéfice de laboratoires de pays du Nord soucieux d'augmenter leurs profits.¹ Mais en même temps, des voix autorisées préconisent, par exemple, des médicaments génériques qui proviennent de Chine, plutôt que les produits des laboratoires du Nord. L'hégémonie économique se voit mise en question par la réalité même des échanges, qui ne peut méconnaître, malgré l'extrême inégalité des moyens, que certaines traditions, qui ne sont pas que du passé, produisent des biens culturels et scientifiques utiles à tous.

La certitude que les langues sont mêlées aux cultures, qu'elles sont non seulement des vecteurs mais aussi des manières de penser et de sentir, inspire nos réflexions sur la relation des langues aux sciences, et en particulier aux sciences humaines. C'est d'ailleurs à Cotonou que se sont réunis l'an dernier, pour définir une véritable charte du pluralisme culturel, les ministres de la culture et les opérateurs de la Francophonie.

Une fable associe l'espace et la pluralité des langues à l'inachèvement, et à la difficulté de l'homme à accéder à l'infini. C'est le mythe de Babel, qui illustre la dispersion géographique et ce que l'on a appelé à partir du Moyen-Âge, dans la Vulgate, «la confusion des langues» (Zumthor 1997:92).

Ce mythe, intéressant pour qui s'interroge sur l'avenir de la raison et des rationalités, décrit la fracture du *logos*, la perte d'une verticalité initiale du langage, d'une rationalité unique, définie comme traduction d'une seule logique du réel. Dans l'après-Babel que nous vivons, plusieurs points communs nous rassemblent: nombreux sont ceux qui parlent plusieurs langues, l'anglais, le français, quelques langues africaines; entre les langues surgissent des intraduisibles, des mots sans équivalent immédiat et exact. Ces intraduisibles, qui rendent nécessaire la difficile expérience de la traduction, manifestent le plus précieux de chaque langue dans sa différence. La pluralité des rationalités se dit dans la diversité des langues.

Ce sujet dans sa circonstance, dans son temps et son espace, est marqué par l'événement mondial qui s'est produit le 11 septembre 2001. Or, en consacrant à Babel un essai qui restitue les composantes culturelles de l'élaboration du mythe, Paul Zumthor, de façon quasi prophétique, écrivait: «Pour le nomade, le lieu par excellence, le site élu où la divinité se révèle et attire tout à soi, est issu du labeur maternel et irréflechi de la terre: une montagne (le Sinaï), une oasis (l'Éden), un arbre (celui de vie). L'homme n'a point participé à leur genèse. D'où les répugnances: la ville, la Tour ne peuvent être un centre, elles en sont la négation; non point sceau de l'unité, mais définitive abolition de celle-ci; non rassemblement, mais dispersion; non communion, mais perte de la parole par quoi l'on communie. Le bouleversement des perspectives est total» (Zumthor 1997:177).

Un thème commun rattache Babel au sujet de ce colloque en même temps qu'aux langues, c'est l'inachèvement. Paul Zumthor en faisait le motif central de son interprétation du mythe en montrant que dans notre monde la dispersion vient de ce que la nature n'est pas un stock inépuisable, une banque de données disponibles et fixées d'avance, et que la connaissance elle-même est toujours fragmentée. Le livre de Paul Zumthor porte sur l'inachèvement, que symbolise la Tour de Babel, dans

lequel il voit la condition même du temps historique, sans que cette donnée puisse se réduire à la malédiction de la *Genèse*. En français, les deux adjectifs *inachevé* – le chef, dans son sens ancien était le bout, la limite – et *infini* n'ont-ils pas une relation forte par leur étymologie? Ces deux mots de sens distinct, d'apparence opposée, ne sont-ils pas profondément unis? «Achevé» vient du latin *caput* (tête), au sens de «bout», «terme»: c'est ce qui a été fait jusqu'à la fin. «Inachevé», c'est donc ce qui n'a pas eu de fin, pas eu de conclusion, et peut déborder à l'infini. La racine d'«infini», le latin *finis*, limite, frontière, apparaît dans les deux mots anglais: *unfinished* et *infinity*. Même en français, dans l'*infini*, il y a de l'*inachevé*.

Le mythe met en scène la dispersion des hommes, leur errance, dans laquelle René Schérer voit une figure de l'infini: «L'homme est une créature du voyage, de l'errance. Il a bougé, fini par occuper la terre, en s'éloignant des autres, sans doute, mais aussi, nécessairement, en allant à leur rencontre. Il va vers l'horizon comme il est attiré par les cimes; c'est là sa part d'insatisfaction, de résistance à l'immobilisation sur un unique sol, à la fixation; sa part d'infini, qui témoigne de l'immanence de l'infini en lui. Il va, et nécessairement rencontre. Cette rencontre, si elle n'est pas guidée par une intention délibérée, est une nécessité inscrite dans les lois même de la Nature, eu égard à la rotondité de la Terre. L'homme, qui n'est pas une créature du territoire mais de l'infinitude de son errance, habite la Terre comme un infini limité» (Schérer 1995: 119).

Aujourd'hui, à Porto-Novo, la géographie et l'histoire apportent leurs méthodes, leurs acquis et leurs perspectives à un projet mondial solidaire, pour lequel il ne doit y avoir ni centre ni périphérie, celui de l'écriture plurielle des rationalités.

Je vous remercie.

Note

1. Paulin Hountondji, «La rencontre des rationalités» (argumentaire du présent colloque): <http://www.unesco.org/cipsh/htm/AG02pres.htm>.

Bibliographie

- Bidima, Jean-Godefroy, 2001, «Introduction... », in «Philosophies africaines: traversées des expériences», *Rue Descartes, Revue du Collège international de Philosophie*, Paris, n°. 36.
- Brague, Rémy & Courtine, Jean-François Éd., 1990, *Herméneutique et ontologie. Mélanges en l'honneur de Pierre Aubenque*, Paris, PUF, collection «Épiméthée».
- Janicaud, Dominique, 1991, *À nouveau la philosophie*, Paris, Albin Michel.
- Schérer, René, 1995, «Le séjour de l'errance», in «Tsiganes, Trans-territorialités», *Chimères*, Paris, n° 25.
- Zumthor, Paul, 1997, *Babel ou l'inachèvement*, Paris, Le Seuil.

1

Hauteur universaliste, profondeur romantique, ruse pragmatique

Richard Rorty

Le relativisme est un thème central du débat philosophique depuis presque vingt-cinq siècles. Cela vient du fait que l'idée même de philosophie est née de la réaction de Platon à la thèse de Protagoras selon laquelle l'homme est la mesure de toute chose. La distinction platonicienne entre le simple sophiste et le vrai philosophe exprime la conviction qu'il existe, au-delà de l'humanité, une instance qui établit un modèle que les êtres humains se doivent de respecter. Platon a fait tout ce qu'il pouvait pour que l'expression «philosophie relativiste» apparaisse comme une contradiction dans les termes.

Vingt-quatre siècles plus tard, on nous met toujours en garde contre les tentations du relativisme – en nous exhortant, pour le bien de la civilisation à venir, à nous ranger du côté de Platon. Convaincu cependant qu'il n'y a rien de tel, pour corriger les pratiques humaines, qu'un propos imaginaire qui suggère des pratiques humaines alternatives, je me range, pour ma part, du côté de Protagoras. Je vais donc proposer ici, comme je l'ai fait par le passé, une façon de concevoir le progrès moral et intellectuel qui s'accorde avec la maxime de Protagoras.

De façon plus spécifique, mon but dans le présent exposé est de distinguer la tradition qui unit Protagoras à James et à Dewey d'une autre tradition à laquelle on l'assimile parfois. Il me semble à présent que je me suis trop efforcé par le passé d'assimiler pragmatisme et romantisme. Pour faire amende honorable, je me propose aujourd'hui de dresser l'inventaire des différences qui les opposent.

Je commencerai par évoquer deux distinctions établies par Jürgen Habermas dans son livre *Le discours philosophique de la modernité*. Ces distinctions m'ont paru particulièrement éclairantes pour une bonne présentation de l'histoire de la philosophie occidentale moderne. La première est celle que fait Habermas entre «la raison centrée sur le sujet» – une capacité à traquer la vérité, que Platon et Descartes

croyaient implantée dans l'esprit humain – et «la raison communicative». La rationalité communicative est simplement ce qui se passe quand il y a volonté d'écouter l'autre partie, de discuter jusqu'au bout, d'argumenter jusqu'à ce qu'on trouve des points d'accord, et de se conformer aux accords ainsi établis. La première distinction de Habermas oppose donc la raison comme relation supposée de co-naturalité entre sujet et objet, et la raison comme ensemble de pratiques sociales.

Penser la raison comme centrée sur le sujet revient à croire que les êtres humains sont doués d'une faculté qui leur permet de se passer de la conversation – de contourner l'opinion pour avancer directement vers la connaissance. Abandonner cette conception de la rationalité, c'est reconnaître la vérité comme émergence, résultat d'une recherche libre et imaginative du consensus, et appeler connaissance la présence d'un tel consensus plutôt qu'un état de l'esprit qui entretiendrait avec la réalité un autre rapport que l'opinion. Penser la raison comme relevant de la communication et du dialogue plutôt que comme centrée sur le sujet et relevant du monologue, c'est substituer la responsabilité envers d'autres êtres humains à la responsabilité envers un modèle non humain.

La deuxième distinction de Habermas oppose le genre de philosophe qui reste fidèle à la notion de rationalité et le genre qui célèbre ce que Habermas appelle «*un autre de la raison*». Habermas utilise ce dernier terme pour caractériser l'illumination mystique, l'inspiration poétique, la foi religieuse, le pouvoir de l'imagination, l'expression authentique de soi, etc. – autant de sources de conviction dont on a pu dire qu'elles étaient supérieures à la raison. Tout comme les idées claires et distinctes de Descartes, chacun de ces «autres de la raison» est présenté comme un raccourci pour atteindre la vérité.

Si l'on est au contact d'un tel «autre de la raison», on n'a pas besoin de dialoguer avec d'autres êtres humains. Car si l'on possède quelque chose comme ce que Kierkegaard appelait «la foi» ou si l'on peut s'adonner à ce que Heidegger appelait «penser» (*Denken*), on n'aura cure de parvenir à faire partager sa croyance par les autres. Ce serait avilir «l'autre de la raison», quel qu'il soit, que de le soumettre à l'épreuve de la conversation, ou de le mettre en compétition sur le marché des idées.

Habermas a parfois suggéré que je m'aventure trop loin en direction du relativisme, quand je conteste la validité universelle comme but de la recherche. Il prend mon rejet de la notion de validité universelle pour une concession regrettable au romantisme – ce qui me met en bien mauvaise compagnie. De mon côté, je considère sa défense de la notion de validité universelle comme une concession regrettable à l'universalisme platonicien. En soutenant cette notion, Habermas reste tributaire de la tradition philosophique qui nous a légué une conception de la raison centrée sur le sujet.

À mon sens, si l'on va jusqu'au bout dans la substitution d'une conception communicationnelle à une conception de la raison centrée sur le sujet, on n'a plus aucun besoin de la notion de validité universelle. Car si l'on va jusqu'au bout, on ne saurait assigner à la recherche rationnelle de but plus élevé que la résolution des

problèmes passagers du moment. Je me plais à penser que ma version quasi-deweyenne du pragmatisme est à la raison communicative ce que l'universalisme est à la raison centrée sur le sujet, et ce que le romantisme est aux divers «autres de la raison». Habermas se méfie autant que moi de la métaphysique. Mais il me semble que le rejet de la métaphysique entraîne aussi le rejet de l'idée de validité universelle, tandis que lui considère que cette dernière notion doit faire l'objet d'une interprétation non métaphysique, si l'on veut éviter les tentations du romantisme.

On pourrait décrire notre désaccord en disant que je campe Habermas dans le rôle où lui-même campe Hegel: celui d'un penseur qui est à un doigt d'atteindre la position philosophique correcte, mais ne parvient pas à faire le pas décisif. Une des principales leçons de Habermas dans *Le discours philosophique de la modernité* est que Hegel s'était presque libéré, mais pas entièrement, de Platon et de Descartes. Il s'était presque dégagé des conceptions de la raison centrée sur le sujet et était à un doigt d'y substituer, une fois pour toutes, ce que Terry Pinkard appelle «la doctrine de la socialité de la raison». Cette doctrine soutient qu'un être humain individuel ne saurait être rationnel tout seul, pour la même raison qu'il ne saurait tout seul faire usage du langage. Car aussi longtemps que nous ne participons pas à ce que Robert Brandom appelle «le jeu des raisons, consistant à en donner et à en exiger», nous demeurons des brutes sans pensée.

Habermas pense que si Hegel était allé jusqu'au bout dans cette direction, nous aurions sans doute été épargnés des anti-rationalismes agressifs du post-hégélianisme, ceux de Kierkegaard, Bergson, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Foucault et autres. Mais il aurait fallu, pour tenter le plongeon, que Hegel abandonne l'idée du savoir absolu – un genre de savoir où tout est si parfaitement unifié qu'il n'y a plus lieu de faire des distinctions entre théorie et pratique, dieu et homme, sujet et objet ou temps et éternité. Il aurait fallu qu'il tourne le dos à Parménide, à Platon et à la quête de la hauteur – une forme de hauteur qui ne devient possible que lorsqu'on a éliminé le doute, lorsque aucun interlocuteur n'a plus rien à dire et lorsque de ce fait l'histoire – voire le temps lui-même – peuvent s'arrêter. Pour ce faire, il aurait fallu que Hegel abandonne l'identification du divin et de l'humain vers laquelle tendait son Système. Il aurait fallu qu'il accepte l'idée que la conversation de l'humanité suivrait son cours imprévisible tant que durerait notre espèce – en apportant des solutions aux problèmes particuliers au fur et à mesure qu'ils apparaissent et en travaillant sur les conséquences de ces solutions jusqu'à générer de nouveaux problèmes.

Une façon de poursuivre la critique de Habermas contre Hegel serait de voir ce dernier attelé à l'impossible tâche de concilier l'idée romantique d'un avenir humain infiniment différent et infiniment plus riche que le passé, avec l'idée grecque que le temps, l'histoire et la diversité ne font que nous détourner de l'Un, qui est éternel. Aucun philosophe n'a fait davantage que Hegel pour nous faire prendre au sérieux le temps et l'histoire. Pourtant, il conclut la *Phénoménologie de l'esprit* en disant que quand l'Esprit aura atteint la pleine conscience de lui-même, le temps et l'histoire s'arrêteront. À l'instar de Goethe, une part importante de la grandeur de Hegel est

d'avoir exacerbé la tension entre le temporel et l'éternel, le classique et le romantique, plutôt que d'avoir réussi à faire disparaître ces oppositions. Comme si la ruse de la raison s'était servie de Hegel pour aiguïser notre perception de cette tension, et par là nous avertir que nous ferions mieux d'abandonner de telles tentatives de synthèse.

John Dewey, le plus grand des hégéliens de gauche, a entendu cet avertissement. Dewey n'avait cure de la théodicée ou de l'idéal de la connaissance absolue. Son seul souci était d'aider les gens à résoudre des problèmes et il n'ambitionnait ni la hauteur, ni la profondeur. L'abandon de ces deux projets lui a valu d'être taxé de bourgeois ennuyeux. Aussi bien les platoniciens que les nietzschéens considèrent Dewey comme incapable de s'élever au niveau spirituel où la philosophie se doit d'être recherchée.

Je me suis contenté jusqu'ici de décrire le romantisme comme un mouvement qui se plaît à invoquer un «autre de la raison». J'aimerais à présent en dire plus sur ce mouvement. Ce faisant, j'expliquerai pourquoi je suis convaincu que la philosophie devrait cesser de se hisser au niveau spirituel où s'affrontent Platon et Nietzsche. J'aimerais montrer que les philosophes devraient renoncer une fois pour toutes aux métaphores de niveau – c'est-à-dire à la fois aux métaphores de hauteur et de profondeur. Ce faisant, la philosophie en viendrait à s'embarbouser et à se déhéroïser. Et je soutiendrai que ce serait pour elle une bonne chose.

Un des critiques les plus incisifs de Dewey, Arthur Lovejoy, était aussi un remarquable historien des idées. À ce titre, il insistait sur le fait qu'il était temps d'abandonner l'opposition rebattue entre classicisme et romantisme – de la traiter comme une ressource historiographique vermoulue, galvaudée. Dans un essai célèbre, Lovejoy décrivait toute une série d'idées et de mouvements intellectuels auxquels on avait accolé l'étiquette de «romantisme » et qui, non seulement n'avaient que peu de rapport, mais étaient parfois en opposition directe entre eux.

Isaiah Berlin est l'un des rares historiens des idées qui aient eu le courage d'affirmer que Lovejoy «était, sur ce point, dans l'erreur». «Il y a bien eu un mouvement romantique», dit-il, «ce mouvement avait bel et bien quelque chose d'essentiel; il a créé une grande révolution de la conscience et il est important de découvrir en quoi consiste cette révolution ». Berlin fait revivre la notion de romantisme en l'opposant non pas au classicisme, mais à l'universalisme. Il en fait ainsi le premier terme d'un contraste philosophique plutôt que littéraire. Il désigne l'universalisme comme l'«épine dorsale de la principale tradition occidentale», et ajoute que c'est cette épine dorsale que le romantisme a «brisée» (RR, 21). Le romantisme, écrit Berlin, fut «le plus profond et le plus durable de tous les changements dans la vie de l'Occident». (RR, xiii).

Jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, affirme Berlin, il existait un assez large consensus parmi les penseurs occidentaux sur trois doctrines: premièrement, on peut trouver réponse à toute question authentique; deuxièmement, toutes ces réponses peuvent être découvertes par des moyens publics – des moyens qui, comme dit Berlin «peuvent être appris et enseignés à autrui»; troisièmement, toutes ces réponses sont compatibles entre elles et s'emboîtent les unes aux autres pour constituer une seule Vérité. Comme

le dit joliment Berlin, les penseurs occidentaux considéraient la vie humaine comme un puzzle. Voici comment il décrit leur point de vue:

Il doit y avoir une façon d'assembler les pièces. L'être tout-sage, l'être omniscient, quelle que soit la manière dont on le conçoit – Dieu ou une créature terrestre omnisciente – est en principe capable d'assembler les pièces en un dessin cohérent. Quiconque y parvient saura comment est le monde: ce que sont les choses, ce qu'elles ont été, ce qu'elles seront, quelles sont les lois qui les gouvernent, ce qu'est l'homme, ce qu'est la relation de l'homme aux choses, et par conséquent ce dont l'homme a besoin, ce qu'il désire et comment l'obtenir. (RR, 23)

Les propres écrits philosophiques d'Isaiah Berlin se sont construits autour de sa conviction que les pièces ne sauraient, en fait, être assemblées. Il citait constamment une phrase de Kant: *«Du bois retors dont sont faits les hommes, jamais l'on ne tirera rien de bien droit»*. Le thème de l'essai le plus célèbre de Berlin, *«Deux concepts de la liberté»*, est que certains biens sont incompatibles entre eux. Il n'y a rien qu'on puisse considérer de manière univoque comme *«la bonne vie»* pour un être humain; donc, quel que soit le cadre socio-politique choisi, quelque chose va se perdre. Quelqu'un va avoir mal. Des gens vont souffrir. Voilà une conception avec laquelle Dewey aurait été entièrement d'accord.

Telle que Berlin la raconte, la Révolution française nous a obligés à regarder en face l'incompatibilité. L'unité de la Vérité s'accorde mal avec le fait que *«Danton ... un révolutionnaire sincère qui avait commis quelques erreurs, ne méritait pas la mort, et pourtant Robespierre a eu parfaitement raison de le mettre à mort»* (RR 13). La réaction romantique à ce paradoxe, nous dit Berlin, fut d'attacher la plus haute importance à des valeurs telles que *«l'intégrité, la sincérité, l'aptitude à sacrifier sa vie à une lumière intérieure, le dévouement à un idéal pour lequel il vaut la peine de vivre et de mourir»*. (RR, 8)

Berlin résume ainsi la réaction romantique contre la supposition qu'il existe toujours une seule bonne réponse à la question *«que faire?»*: la *«collision du bien avec le bien»*, comme Hegel l'appelle, est *«due non à une erreur, mais à une espèce de conflit d'un genre inévitable: le conflit de fragments déconnectés errant autour de la terre, le conflit de valeurs irréconciliables. Ce qui importe, c'est que les gens sachent se consacrer à ces valeurs avec tout ce qu'ils portent en eux»* (RR, 13).

On pourrait certes voir dans un tel appel au dévouement une manière d'encourager et de justifier le fanatisme. Mais il serait plus conforme à l'intention de Berlin dans ce passage de concevoir cet appel à l'instar de celui de Matthew Arnold à sa bien-aimée à la fin du poème *Dover Beach*. Il y suggère que tout ce que nous, modernes, pouvons faire, est d'essayer d'être sincères les uns envers les autres, car la solidarité humaine est tout ce qui nous reste quand la religion et la métaphysique nous ont désertés. Nous pouvons ainsi nous rendre compte, comme le dit Arnold, que:

Nous sommes ici sur un champ qui s'assombrit
À la merci d'appels contradictoires au combat et à la fuite
Dans la nuit où s'affrontent des armées ignorantes.

Les lecteurs pré-platoniciens d'Homère, comme Sophocle et Protagoras, auraient probablement perçu la description que fait Arnold de notre situation comme allant de soi. Platon par contre, en appliquant l'analogie du puzzle à la vie humaine, a fait paraître Homère – et avec lui les poètes en général – comme excessivement pessimiste. Il suggérerait que nous pouvions être fidèles à quelque chose de très différent à la fois des êtres humains comme nous et des divinités olympiques sans foi ni loi. En inventant la métaphysique, Platon a étendu à des domaines nouveaux les techniques réductionnistes des physiciens pré-socratiques. Il a voulu transposer dans les domaines moral, politique et érotique ce qu'Empédocle et Démocrite avaient espéré pouvoir faire pour la nature non-humaine et ce que les mathématiciens grecs commençaient à faire pour les relations numériques et spatiales.

Si nous mettons bout à bout *Phèdre* et le *Timée*, les Formes platoniciennes peuvent nous apparaître comme des éléments simples qui se combinent pour composer aussi bien nos corps que nos esprits. En comprenant les composés comme l'ensemble de ces éléments simples, nous pouvons savoir avec certitude, comme le disait Berlin, «ce qu'est l'homme, ce qu'est la relation de l'homme aux choses et par conséquent de quoi l'homme a besoin, ce qu'il désire, et comment l'obtenir».

Cette idée que tout pourrait un jour être vu comme un assemblage, constitue le legs de Platon à la théologie monothéiste orthodoxe. Ce fut la charte de ce que Heidegger appelait «la tradition onto-théologique». Cette tradition a toujours soutenu que la recherche de la vérité ne se réduit pas à surmonter des anomalies et à s'accorder sur des compromis acceptables. En insistant sur ce point, la tradition onto-théologique est parvenue à mettre une étiquette de «sophiste» sur des penseurs comme Protagoras et Dewey, insinuant ainsi que ces derniers sont incapables de se hisser au niveau auquel la philosophie se doit d'être poursuivie.

La Théorie des Formes permet à Platon de voir la ferveur érotique et le désir de réunir toutes les pièces du puzzle comme deux expressions du même besoin. Auteur à la fois de poèmes d'amour et de démonstrations mathématiques, il voulut donner aux deux le même objectif. Si nous mettons bout à bout le *Phèdre* et la *République*, nous pouvons voir les efforts déployés par Platon pour concilier son amour des jeunes gens auxquels étaient dédiés ses poèmes, son amour de Socrate et ses espoirs pour une cité juste, avec sa passion de la certitude démonstrative. Lorsque Platon acheva sa description de la condition humaine, il parvint à rendre illusoire ce champ qui s'assombrit entre les navires grecs et les murs de Troie, tel un paysage cauchemardesque dont nous pouvions désormais nous réveiller. En soulignant, comme l'observe Nietzsche, que seul le rationnel peut être beau et en identifiant la beauté avec la réalité, Platon nous permit de voir la laideur et le mal comme des apparences passagères.

L'imperturbable élévation du monde nouveau et radieux que Platon prétendait avoir aperçu domina l'imagination de l'Occident jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. La Vérité Unique, parfois conçue comme un fruit de la révélation divine, et d'autres fois comme un produit de l'argumentation rationnelle, devient à la fois l'objet légitime d'une quête érotique et un refuge sûr contre le désespoir. Comme Nietzsche et

Heidegger nous l'ont enseigné, la tradition onto-théologique fondée par Platon nie la finitude humaine en assimilant la tragédie à une illusion. Car cette tradition nous dit, pour employer les mots de William James, que les meilleures choses sont les choses éternelles, celles qui jettent la dernière pierre. Elle nous laisse croire qu'il est possible de concilier chaque vérité avec toute autre vérité, et chaque bien avec tout autre bien. Cette perspective du puzzle est restée intacte dans la notion hégélienne de la connaissance absolue.

Le mouvement romantique fit de son mieux pour briser ce que Platon croyait avoir mis bout à bout. Il tourna en dérision la tentative platonicienne de mettre sur le même plan la certitude mathématique et le sublime poétique. Il contesta l'affirmation de Platon dans le *Phèdre* selon laquelle telle ou telle personne ou cité, ou idée, ou livre que l'on aime de tout son cœur, de toute son âme et de tout son esprit n'est qu'un masque temporaire revêtu par quelque chose d'éternel, d'infini – quelque chose qui n'est pas en soi soumis à la contingence ou à la défaite. Pour citer Berlin une fois encore:

Le romantisme eut pour effet de ruiner l'idée selon laquelle, en matière de valeur, de politique, de morale, d'esthétique, il existerait des critères objectifs qui opèrent entre les êtres humains, de telle sorte que quiconque n'appliquerait pas ces critères serait un menteur ou un fou, ce qui est vrai pour les mathématiques et la physique. (RR, 140)

Voilà qui achève de détruire une hypothèse commune à Platon, Kant et Habermas selon laquelle il existerait quelque chose comme «le meilleur argument» – meilleur non pas parce que plus susceptible de convaincre tel ou tel public, mais parce que plus apte à traquer la validité universelle. L'idée qu'il existerait une seule chose juste à faire ou à croire, indépendamment de qui l'on est, va de pair avec l'idée que les arguments sont intrinsèquement bons ou mauvais, quelle que soit la personne chargée de les évaluer. Les deux idées sont résumées dans la doctrine kantienne des obligations morales inconditionnelles, imposées par la raison pure pratique. Mon désaccord fondamental avec Habermas est qu'il essaie de combiner l'idée qu'il existe un argument intrinsèquement meilleur, idée héritée de Kant, et une doctrine de la socialité de la raison héritée de Hegel.

Si nous abandonnons, en suivant Berlin, la perspective du puzzle, nous ne serons plus tentés par l'idée que la recherche poursuit un but plus élevé que la simple résolution des problèmes. Mais Berlin reconnut que la tentative platonicienne de fusionner hauteur et invulnérabilité avait survécu au cœur même du romantisme. Car une idée liait les romantiques à la tradition onto-théologique, l'idée de «l'Infini», terme ambigu que les universalistes et les romantiques utilisaient de manières différentes.

Pour l'universalisme, l'infini est quelque chose qui englobe toutes les autres choses et contre lequel, par conséquent, rien ne saurait prévaloir. Dire que Dieu est infini revient à dire que rien en dehors de lui ne peut l'affecter, et encore moins le dissuader de ses desseins. L'idée romantique de l'infini, par contre, est plus proche de celle invoquée par Kierkegaard quand il parle de la passion de l'infini. C'est une idée

essentiellement réactive, celle d'écarter toute contrainte, et en particulier toutes les limitations imposées par le passé humain, toutes celles qui sont incrustées dans nos façons de parler et de penser. L'idée romantique de l'infini est plus proche de la figure de Prométhée que de celle de Socrate; plus proche de l'idéal de liberté humaine de Nietzsche que de celui de Spinoza.

Berlin utilise les termes signifiant «profondeur» (*the terms «depth» and «profundity»*) pour décrire la version romantique de l'infini. Je citerai ce long extrait dans lequel il explique le sens donné à ces termes par les romantiques:

Si je dis que Pascal est plus profond que Descartes (même si Descartes fut sans doute un homme de génie), ou que Kafka est un écrivain plus profond que Hemingway, qu'est-ce que j'essaie sans succès de communiquer à travers cette métaphore... ? Selon les romantiques – et voici l'une de leurs principales contributions à l'entendement en général – ce que j'entends par profondeur, bien que ce ne soit pas le terme qu'ils utilisent, relève de l'inépuisable, de l'insaisissable. Dans le cas des œuvres d'art qui sont belles mais pas profondes, par exemple une composition musicale du dix-huitième siècle, bien construite, mélodieuse, agréable, voire même un chef d'œuvre, je peux vous expliquer pourquoi elle est faite comme elle est, et même pourquoi elle nous plaît... Mais dans le cas d'une œuvre profonde, plus j'en dis, plus il me reste à dire. Il n'y a pas le moindre doute que, malgré mes efforts pour décrire en quoi consiste sa profondeur, lorsque je parle, je me rends compte que quel que soit mon temps de parole, de nouveaux abîmes se creusent. Quoi que j'en dise, j'aurai toujours à rajouter trois points de suspension à la fin. (RR, 102-103)

Platon pensait que la recherche et la réflexion finiraient peut-être par nous mener à un point final, au-delà duquel de nouveaux abîmes ne se creuseraient plus. Son espoir que l'argument finirait par nous conduire à un point où il serait inutile de rajouter les trois points de suspension renferme une vision de la condition humaine semblable à une sorte de puzzle – selon laquelle la vie humaine en général aurait une signification globale, plutôt que de simples significations éphémères construites par des individus et des communautés et déconstruites par leurs successeurs.

Les universalistes considèrent, comme le disait Kierkegaard, que nous portons déjà la vérité en nous, que la connaissance de nous-mêmes est une connaissance de Dieu. Nous pouvons donc reconnaître la vérité, dès lors que nous l'entendons – reconnaître qu'il n'y a plus de pièces à assembler. Car, si la vérité n'était pas, en quelque sorte, déjà en nous, Sartre aurait raison: la recherche de la vérité serait une vaine passion.

La conviction de plus en plus forte qu'il y aura toujours trois points de suspension à la fin, toujours de nouvelles pièces à intégrer, quelle que soit l'étendue de nos discussions, peut être comprise, soit comme une invite au désespoir sartrien, soit comme une indication que le genre d'activité dans lequel nous recherchions le salut n'était pas le bon. Nombre de romantiques en ont tiré la conclusion que notre sauveur serait le poète ou, plus généralement, le génie imaginatif, plutôt que cette race de penseur qui recherche l'invulnérabilité de l'argumentation.

Berlin dit que Schiller introduisit, «pour la première fois dans la pensée humaine», la notion que *«les idéaux ne sont pas du tout à découvrir, mais à inventer; qu'ils ne sont pas à trouver, mais à créer, tout comme l'art est créé»* (RR, p. 87). Dans le même temps, Shelley faisait entendre à l'Europe que le poète entrevoit les ombres gigantesques que le futur projette sur le présent. Selon les deux écrivains, le poète – au sens général où ce terme désigne la personne dont l'imagination contribue à rendre possible un changement dans notre condition – n'assemble pas des événements du passé afin de donner des leçons pour le futur, mais suscite le stimulus qu'il nous faut pour tourner le dos au passé afin que le futur soit merveilleusement différent. Tandis que l'universaliste est par instinct un réformateur, quelqu'un qui veut améliorer les choses en rassemblant plus de pièces du puzzle, le romantique, quant à lui, est instinctivement un révolutionnaire, quelqu'un qui veut balayer le puzzle de la table.

En voilà assez, cependant, sur la distinction que fait Berlin entre universalisme et romantisme. Ce que je m'efforce de faire est de relier cette distinction à l'image que Habermas donne des philosophes post-hégéliens engagés dans la construction d'un «autre de la raison». Si ces derniers font de tels efforts, j'aimerais suggérer que c'est parce qu'ils considèrent la *profondeur* comme susceptible d'engendrer une sorte de légitimité qui remplacerait la forme universaliste de la légitimité qui consiste, quant à elle, à réaliser un accord universel. Aux yeux des romantiques, comme plus récemment de Foucault, l'accord n'est qu'un moyen d'assurer la conformité aux croyances et aux institutions actuelles. La profondeur, par contre, ne produit pas l'accord, mais pour les romantiques, elle le surpasse.

La dialectique qui traverse la pensée philosophique des deux derniers siècles et qu'Habermas résume dans son livre est celle où les universalistes déplorent chaque nouvel «autre de la raison» comme une menace à la rationalité et à la solidarité humaines, et où les romantiques répliquent que la prétendue rationalité n'est qu'un masque pour couvrir la tentative d'éterniser la coutume et la tradition. Les universalistes disent à juste titre que renoncer à la quête de l'accord intersubjectif, c'est renoncer aux limitations imposées au pouvoir, limitations qui ont permis de réaliser un certain degré de justice sociale. Pour les romantiques, par contre, et ils ont tout autant raison, n'accepter comme vrai que ce sur quoi tout le monde est d'accord, revient à consacrer la tyrannie du passé sur le futur.

Cette manière de formuler l'opposition m'amène à ma thèse centrale: le pragmatisme devrait être envisagé non comme une version du romantisme, mais comme une alternative aussi bien à l'universalisme qu'au romantisme. La réponse pragmatiste à la dialectique résumée par Habermas dans *Le discours philosophique de la modernité* consiste à dire que l'exigence de validité universelle n'est qu'une manière de dramatiser le besoin d'accord intersubjectif, tandis que la ferveur et la profondeur romantiques ne sont que des façons de dramatiser le besoin de nouveauté, le besoin d'être imaginatif. Mais aucun de ces besoins ne devrait être placé plus haut que l'autre, pas plus qu'aucun des deux ne devrait exclure l'autre. Au lieu de poser des questions épistémologiques sur les sources du savoir, ou des questions métaphysiques sur ce qui reste à savoir, les philosophes devraient s'atteler, à l'instar de Dewey, à

aider leurs concitoyens à trouver un équilibre entre le besoin de consensus et celui de nouveauté.

Pour aller de l'avant sur le plan intellectuel ou moral, il nous faut faire en sorte que des idées, d'abord nouvelles et originales, recueillent une large adhésion. Nous devons faire en sorte que des affirmations qui paraissaient absurdes à la génération précédente deviennent pour la génération suivante des idées relevant du sens commun. Nous devons le faire non par quelque lavage de cerveau, mais en expliquant comment ces idées nouvelles pourraient, si on les essayait, résoudre ou dissoudre des problèmes générés par les idées anciennes. Ni la notion de validité universelle, ni celle d'un accès privilégié à la vérité ne sont nécessaires pour accomplir cette dernière tâche. *Nous pouvons œuvrer à un accord intersubjectif sans tomber dans le piège d'une promesse de validité universelle, et nous pouvons introduire des idées nouvelles et originales sans les référer à quelque source privilégiée.*

Ce qui exaspère le plus, dans le pragmatisme, tant les universalistes platoniciens que les romantiques nietzschéens, c'est précisément l'insistance sur le fait que nous ne serons jamais purifiés ni transfigurés, mais seulement, si nous avons de la chance, un peu plus mûrs, un peu plus à même d'éviter les misères qui tourmentaient nos ancêtres. L'ennui, aussi bien avec les métaphores universalistes de hauteur que les métaphores romantiques de profondeur, c'est qu'elles suggèrent qu'une proposition pratique, qu'elle soit conservatrice ou radicale, peut devenir plus forte si on la rattache à quelque chose qui ne soit pas simplement humain – quelque chose comme la nature intrinsèque de la réalité ou les profondeurs ultimes de l'âme humaine.

Les universalistes utilisent des métaphores de hauteur pour suggérer que le consensus rationnel dépend d'une force d'attraction exercée sur l'esprit humain par quelque chose de supra-humain, quelque chose qui serait situé – comme le soutenait Platon – au-delà des cieux, dans un lieu où les pièces du puzzle auraient toujours été convenablement assemblées. De telles métaphores encouragent un état d'esprit «*O! Altitude*». Aux yeux de ceux qui savourent ces métaphores, la recherche poursuit un but exaltant qui est «la Vérité», et celle-ci leur paraît quelque chose de plus que le succès dans la résolution des problèmes. L'idée traditionnelle que la vérité consiste en une correspondance avec la réalité procède de cette vision de la recherche comme reconstitution d'un «puzzle».

En revanche, le point de vue de Berlin selon lequel le mieux que nous puissions faire en politique serait d'aplanir le plus de conflits possible, témoigne de la même attitude pragmatiste que celle de Kuhn, pour qui le mieux que nous puissions faire en science est de résoudre les anomalies dès leur apparition. Par contre, pour ceux qui affectionnent les métaphores de hauteur, un accord universel sur le caractère désirable d'une institution politique ou la vérité d'une théorie scientifique n'est pas seulement, comme c'est le cas pour les pragmatistes, une circonstance sociale heureuse, mais aussi un signe que nous nous approchons de la véritable nature de l'homme ou de la nature.

Les romantiques qui susurrent les métaphores de profondeur et qui partagent la conviction de Schiller que les bonnes idées ne se découvrent pas, mais s'inventent,

écartent l'idée d'une correspondance avec la réalité. Ils ont donc beaucoup en commun avec les pragmatistes. Pourtant, les romantiques font souvent l'erreur qu'Habermas attribue aux enthousiastes de la *Welterschliessung* heideggérienne: ils négligent leur responsabilité, qui est de rendre plausibles ces idées récemment inventées, en démontrant comment cette nouvelle institution ou cette nouvelle théorie pourrait résoudre des problèmes que les institutions ou théories précédentes n'avaient pu maîtriser. Le romantique dit souvent que ce dont on a besoin, c'est l'authenticité plutôt que le débat, comme si le fait d'avoir formé une idée nouvelle suffisait pour l'exempter de la responsabilité d'en expliquer l'utilité.

Ainsi, quand on décrit le Christ comme le chemin, la vérité et la lumière, ou quand Heidegger nous dit qu'Hitler est la vérité de l'Allemagne, l'idée sous-jacente est que nos vieilles idées, nos vieux problèmes et nos vieux projets devraient être simplement classés pour permettre à nos esprits de se laisser envahir par les idées, les problèmes et les projets nouveaux. La nouveauté simplement renversante d'une telle idée rend superflu, croit-on, tout effort pour la rendre plausible. Au lieu qu'on nous impressionne par un sublime surhumain, on veut nous impressionner par l'audace prométhéenne. Au lieu qu'on nous raconte qu'on nous a hissés au niveau de la Vérité immuable, on nous dit que nous sommes enfin en contact avec notre moi le plus profond.

Sans doute est-il possible d'arriver à un accord universel sur quelque version actualisée des *Principia* de Newton. Sans doute est-il besoin d'un respect universel des dispositions de la *Déclaration des droits de l'Homme* d'Helsinki. Si nous renonçons, toutefois, aux métaphores de hauteur, nous ne verrons plus ni dans cette possibilité, ni dans ce besoin, le signe que ces documents entretiennent une relation privilégiée avec la réalité. La perspective d'un système d'explication scientifique complètement unifié et celle d'une civilisation mondiale dans laquelle les droits de l'homme sont respectés ont l'une et l'autre quelque chose de sublime. Mais le sublime en lui-même n'est pas un indice de validité, c'est évident. Le sublime est source d'inspiration, et si nous n'en avons pas le goût, nous ne ferions guère de progrès. Mais il n'inspire ni plus ni moins que la profondeur. Aussi bien l'appel à une entité supérieure et invulnérable que l'appel à une insondable profondeur sont de simples gadgets de relations publiques – des moyens d'attirer notre attention.

Dire que ces appels sont des gadgets est une manière de reconnaître, comme le suggère le pragmatisme, que nous n'avons pas besoin de mots comme «intrinsèque», «légitime» ou «inconditionnel» pour compléter les expressions terre-à-terre de louange ou de blâme comme «semble plausible», «ferait plus de mal que de bien», «s'accorde avec les faits», «choque nos instincts», «vaudrait la peine qu'on l'essaie» et «est trop ridicule pour être pris au sérieux». Aucun poète ou prophète inspiré ne peut prouver, à partir de sa source d'inspiration, qu'il est utile qu'il amplifie notre perception du possible. Aucun défenseur du *statu quo* ne peut, sous prétexte d'un accord intersubjectif donné, conclure à l'utilité future de la théorie ou de la politique qui a fait l'objet de ce consensus. Ni le consensus ni l'imagination ne sont bons en eux-mêmes, car rien n'est bon «en soi». Mais on peut toujours valoriser l'accord intersubjectif, une fois

abandonnée la perspective du puzzle et l'idée que nous sommes doués d'une faculté appelée «raison», qui s'accorderait en quelque manière avec la nature intrinsèque des choses. On peut toujours valoriser le pouvoir de l'imagination même après avoir abandonné l'idée romantique que l'imagination est une telle faculté.

Je pense avoir assez développé l'idée que le pragmatisme offre une troisième voie, entre universalisme et romantisme. J'aimerais évoquer, pour finir, l'idée assez répandue que des événements comme ceux du onze septembre révèlent le besoin d'un engagement inconditionnel, engagement incompatible tant avec la thèse de Protagoras qu'avec celles des pragmatistes, à savoir que les pratiques sociales des humains sont la mesure de toutes choses. L'une des meilleures réactions aux événements du onze septembre qu'il m'ait été donné de lire se trouve dans un article de Ian Buruma et Avishai Margalit dans le *New York Review Of Books*, intitulé «Occidentalisme». Les auteurs de cet article considèrent que l'Occidentalisme – les institutions et pratiques de l'Occident moderne – méritent tout à fait d'être défendues – mais non parce qu'elles incarneraient ou reflèteraient quelque chose de plus élevé ou de plus profond que l'Occident moderne lui-même. Les auteurs suggèrent que nous répondions à la menace terroriste contre l'Occident avec, comme ils disent «toute la force du calcul et du manque d'héroïsme bourgeois».

Cette position me semble parfaitement juste. Elle nous exhorte à nous montrer rusés et pragmatiques face à ces nouveaux dangers, plutôt que de remettre en cause la valeur des modes de vie occidentaux, comme la gauche nous y invite, ou d'affirmer péremptoirement, comme la droite nous y invite, la vérité éternelle des principes fondateurs des institutions de l'Occident. Le fait d'avoir échoué à trouver un consensus mondial autour des valeurs et des pratiques qui sont apparues en Europe et en Amérique au siècle des Lumières ne devrait pas, en soi, nous faire douter de la valeur de ces pratiques. Car ceux qui s'acharnent à les détruire n'ont pas eu de ces valeurs et de ces pratiques, ainsi que des alternatives possibles, toute l'expérience de l'Occident. D'un autre côté, tout ce que nous pouvons dire en faveur de ces pratiques est qu'elles nous ont été bénéfiques, et que nous ne pouvons pas imaginer à présent un autre ensemble de valeurs qui nous serait plus bénéfique.

Nous qui accordons une grande valeur aux institutions de l'Europe et de l'Amérique contemporaines ne sommes pas plus proches de la nature intrinsèque du réel que ne le sont les fondamentalistes musulmans. Leurs convictions ne sont pas, non plus, plus profondément ressenties ni leurs actions mieux motivées que les nôtres. Mais nous en savons plus qu'eux – non pas sur la nature de l'homme, de la réalité, de la bonté ou de la justice – mais simplement sur la manière dont les différents arrangements socio-politiques se sont concrétisés. Nous avons, en Occident, effectué plus d'expériences sociales, et nous en avons mieux observé les résultats, qu'aucun autre groupe humain.

Il est absurde de prétendre que les Occidentaux sont plus rationnels que les autres, mais il est tout à fait correct de dire qu'ils sont beaucoup plus expérimentés. Indépendamment de ce que nous, Occidentaux, pouvons apprendre des autres cultures, ces dernières n'ont rien ou à peu près rien à nous apprendre sur la meilleure

façon d'assembler différents éléments qui nous paraissaient autrefois difficilement compatibles: par exemple, la liberté et l'égalité, la bureaucratie et les droits civiques, les économies de marché et l'état de bien-être social, les droits de propriété et le suffrage universel, l'intensité morale et l'éducation séculaire. L'Europe et l'Amérique ont passé les derniers deux cents ans à amasser une expérience incalculable sur la manière dont on peut apaiser de telles tensions. Certes, l'Occident n'a amassé cette expérience que grâce à la richesse accumulée à travers une oppression colonialiste brutale. Mais cette circonstance n'entame en rien l'utilité de l'expérience, pas plus que l'utilité du système routier romain n'est entamée par le fait d'avoir été construit par des esclaves.

Utilitarisme et pragmatisme ont souvent été considérés par les romantiques, de gauche comme de droite, comme des apologies philosophiques de la société moderne, occidentale, bourgeoise et laïque. Et ils le sont en effet, entre autres choses. Ces philosophies sont intimement liées aux expériences réalisées en Europe et en Amérique au cours des derniers siècles, et en tirent leur légitimité. Elles n'ont ni ne peuvent revendiquer aucune autorité en dehors de cet ensemble d'expériences. Une fois abandonnée la raison centrée sur le sujet, on ne peut plus demander aux philosophies d'être autre chose que des dispositifs de relations publiques destinés à donner une bonne image à certaines sortes d'individus ou de sociétés. Donc, Buruma et Margalit me semblent tout à fait avisés lorsqu'ils définissent «l'occidentalisme» non en termes de principes premiers ou de valeurs fondamentales, mais par rapport à des institutions et des pratiques spécifiquement occidentales.

Buruma et Margalit expliquent ce qu'ils entendent par occidentalisme en énumérant quatre éléments qui font la fierté de l'Occident et que les terroristes islamiques méprisent: la Cité, la bourgeoisie, la science et le féminisme. Cet assortiment improvisé d'institutions louables me semble une manière sensée de mettre en lumière ce qui est bon en Occident, mais beaucoup d'autres listes auraient fait aussi bien l'affaire: par exemple, l'état de droit, l'imposition et la répartition fiscales, l'éducation laïque, l'émancipation homosexuelle et la liberté de la presse. Je préfère de loin de telles listes d'institutions représentatives aux revendications qui assimilent l'Occident à la Raison et à la Dignité humaine. Elles sont beaucoup plus aptes que les déclarations de principe à nous rappeler ce que les terroristes menacent de détruire, et pourquoi ces derniers doivent être mis en défaite.

Protagoras nous demandait de comparer les vies humaines et les pratiques sociales entre elles et de choisir ensuite celles qui nous semblaient préférables. Platon demandait quels critères nous étions censés utiliser pour faire ce choix. Il justifiait cette demande en nous racontant son histoire sur les Formes. Cette histoire véhiculait la perspective du puzzle et la conception de la raison comme faculté innée, centrée sur le sujet et apte à assembler le puzzle. Puis Platon a tenté de déduire de cette théorie la valeur de la vie de Socrate.

Si on avait demandé à Protagoras de défendre la vie de l'esprit, la vie qu'il partageait avec Socrate, il l'aurait peut-être fait de la manière adoptée plus tard par John Stuart Mill: en affirmant que quiconque ferait l'expérience à la fois de la vie

d'un intellectuel et celle d'autres genres de vie préférerait toujours la première. Protagoras aurait balayé la question de Platon sur les critères en disant que le défenseur de n'importe quelle forme de vie ou de n'importe quelle société pourrait aisément imaginer des critères susceptibles de justifier sa préférence antérieure. Mais à la fin, aurait-il insisté, ces appels à des principes majeurs et à des valeurs fondamentales ne sont que des gadgets de relations publiques. Il n'y a rien de répréhensible à ces gadgets, aurait-il peut-être ajouté, si ce n'est la tentation de les prendre plus au sérieux qu'ils ne le méritent.

Les individus et les communautés choisissent leurs vies en les comparant à d'autres, connues ou imaginées. Les universalistes ont raison de dire que nous devons faire de notre mieux pour justifier ces choix vis-à-vis des autres êtres humains. Les romantiques ont raison de dire que des visions non justifiables sont indispensables à tout progrès moral et intellectuel. Les pragmatistes ont raison d'affirmer qu'il nous faut beaucoup de ruse bourgeoise et non-héroïque pour trouver un juste équilibre entre le besoin continu de justification et le besoin continu de nouveauté.

2

Jalons pour une théorie de la rencontre des rationalités

Harris Memel-Fotê

Dans le thème d'une rencontre des rationalités, nous avons observé deux énoncés: l'énoncé d'un postulat et l'énoncé d'un problème.

Ce postulat, c'est celui de l'existence, dans l'histoire des sociétés et des civilisations différentes, de rationalités que les experts des différentes disciplines des sciences de la société et de l'homme autant que de la philosophie sauront, mieux que nous, définir. Nous avons retenu, de préférence, l'énoncé du problème de la rencontre, à l'élucidation duquel nous voulons apporter quelques éléments théoriques en signe de repères: des jalons.

Or, la notion de rencontre renvoie au moins à trois acceptions:

- une acception prospective où la rencontre n'est qu'un projet à réaliser;
- une acception actuelle où la rencontre s'identifie à l'expérience telle qu'elle a cours, ici et maintenant, ou telle qu'elle est donnée; et enfin,
- une acception historique où la rencontre renvoie à des expériences passées.

Permettez-nous de nous en tenir à cette troisième acception qui recouvre des expériences humaines plus nombreuses, plus riches, matières à science et à réflexion, plus fondées que les précédentes dans le sens de notre recherche.

Dans la longue et féconde histoire de l'humanité, nous distinguons, en premier lieu, la forme pacifique de rencontre telle que l'ont illustrée les peuples commerçants, Phéniciens et Arabes, par exemple. À cette forme pacifique s'oppose, en deuxième lieu, une forme violente de rencontre, dont deux modalités apparentées nous sont familières: la modalité guerrière et la modalité que nous caractérisons comme impérialiste de la rencontre; à cette dernière dont les différentes figures sont incarnées par les colonisations modernes, nous empruntons une illustration de l'inégalité produite par l'impérialisme à analyser: celle de la tradition médicale.

Du point de vue de la méthode, tout essai pour comprendre et pour expliquer le processus de ces rencontres, leurs succès ou leurs échecs, est de nature à nous permettre de déterminer certaines des propriétés des rationalités opérant dans ces rencontres.

La forme pacifique de la rencontre

Par forme pacifique, nous entendons l'ensemble des processus par lesquels les sociétés humaines, sans violence organisée et mortifère, donc dans la paix sociale ou dans la paix civile, à titre individuel ou collectif, échangent, de façon relativement égale. Les peuples commerçants ont organisé, en des lieux et à des moments déterminés, ces échanges, de manière en quelque sorte exemplaire.

Quelles rationalités ont inspiré et animé ces processus de rencontre pacifique de façon si égalitaire? Le pluriel est ici le bienvenu, car, dans chaque cas, ce n'est pas une rationalité, mais c'est un groupe de rationalités qui a joué, un groupe dont le mieux organisé, le plus formalisé constitue un système. L'égalité qui caractérise les processus de rencontre s'explique, principalement, par la complémentarité économique et, secondairement par l'idéologie. Or, on peut distinguer deux types de cette complémentarité économique: une complémentarité externe, lorsque les produits du crû sont échangés, soit en termes dominants de troc, soit en termes secondaires de type monétaire ou tributaire contre des produits équivalents des sociétés différentes et une complémentarité interne, lorsque, aussi bien dans le marché comme espace physique de paix que dans le marché comme espace économique, l'échange des biens est global et réciproque, impliquant tous les types d'acteurs.

Cas des sociétés lignagères

Dans les sociétés lignagères comme celles de la Côte d'Ivoire pré-coloniale, nous trouvons, en effet, au moins trois structures d'échange pacifique.

Dans les tout premiers marchés, tels que les études d'histoire l'attestent, par exemple dans le Gbalo, région septentrionale du pays bété autour de Daloa, les espaces d'échange que les grands hommes ou les hommes forts de la société fondent pour articuler leurs sociétés, avec le commerce à longue distance, sont des espaces à trois caractéristiques. Selon la première caractéristique, l'inauguration du marché est une fête: la délimitation de l'espace s'effectue, de façon rituelle, le *dodolowri* ou seigneur (*lowri*) de la terre (*dodo*) officie en sacrifiant un bœuf; les artistes musiciens se produisent, on danse, on mange, on fait bombance. Deuxième caractéristique: les échanges y sont à la fois d'ordre économique (échanges de produits de subsistance) et d'ordre culturel (échanges de promesses de mariage, de crédits ou d'amitié...). Troisième caractéristique: le nouvel espace d'échange a place dans une chronologie hebdomadaire des marchés, laquelle chronologie fonctionne au niveau d'une région économique, linguistique et culturelle.

Dans la frontière méridionale de la forêt, entre le continent d'une part, les lagunes et l'océan Atlantique d'autre part, s'opère et s'organise, en même temps que le commerce fondé sur la monnaie (sel, or, perle d'aigri, manille) ou sur le tribut, le troc

dominant entre les pêcheurs (Ahizi, Alladian, Avikam, Ehotilé) qui fournissent le poisson aux cultivateurs du continent (Odjukru, Atchan, Abouré...), en échange de produits vivriers (tarot, igname, riz, manioc...).

À la frontière septentrionale de la forêt, entre la savane où vivent Malinké et Senufo d'une part, et la forêt, habitat des Dan, des Koueni, des Baoulé et des Wan, les échanges reposent soit sur le tribut qu'extorquent aux paysans les classes guerrières et les classes intellectuelles ou religieuses, soit principalement sur le commerce sud-nord de la noix de cola ou le commerce nord-sud des esclaves et tissus de coton, fondé sur la monnaie de fer (*sombé* ou *sompé* en koueni et *wrugu* en bété).

Cas des sociétés étatiques

Dans le Soudan médiéval, quelle était la rationalité économique des commerçants? Les commerçants musulmans d'origine berbère ou arabe recherchaient de l'or, du sel, du cuivre et des esclaves. À ce rapport purement économique, il faut ajouter les rapports d'économie politique: celui touchant l'or, par exemple, dont la production était subordonnée aux pouvoirs religieux que les chefs politiques ont su négocier depuis le Moyen Âge avec les paysans producteurs; celui concernant les pistes dont la sécurité était assurée par les États monarchiques et qui favorisaient ces échanges; enfin, celui concernant l'hospitalité des peuples chez qui les commerçants trouvaient des amitiés et souvent des épouses.

Que ces échanges aient un caractère relativement égalitaire, on peut l'inférer par les échanges à longue distance que les peuples noirs et animistes ont eus avec les peuples musulmans, berbères et arabes. Quand, en effet, le savant et pieux Mansa, Kankou Moussa, s'est rendu en Orient au début du ^{xiv}^e siècle (1324-1325), trois raisons ont guidé son pèlerinage. Il y a, d'abord, principalement, la sanction recherchée sur son règne, de la nouvelle religion du salut: l'Islam; il y a, ensuite, la force armée (on évoque 8 000 à 60 000 personnes) dont le Mansa s'est entouré et la mobilisation populaire qui lui a assuré les ressources nécessaires et indispensables à cette expédition religieuse; il y a, enfin, le prestige politico-économique d'avoir amassé et de répandre, dans les pays amis (la Libye et l'Égypte), l'or comme trésor et l'or comme monnaie.

La forme violente de la rencontre

Dans la forme violente de la rencontre se distinguent au moins deux principales modalités: la modalité guerrière et la modalité impérialiste.

Caractérise cette forme et ces modalités l'établissement d'un ordre inégalitaire d'échange, fondé sur des économies non complémentaires.

La modalité guerrière

Nous désignons une modalité de violence comme guerrière, quand l'appareil militaire, appareil technique, bien organisé et plus efficace, est susceptible de porter la guerre chez l'ennemi et de produire les résultats attendus sans subir de préjudice sensible. Ainsi en a-t-il été des premiers États négriers, adonnés, de façon ponctuelle aux

razzias, et qui firent, parmi les peuples d'agriculteurs ou d'éleveurs sans défense et sans résistance, des ravages massifs en termes d'extractions de captifs. Tel a été le cas de l'État impérial des Bambara de Ségou au XVIII^e siècle.

La modalité impérialiste

Si la modalité guerrière de la violence est principalement d'ordre technique, la modalité impérialiste présente plutôt un caractère socio-politique et culturel. Les colonisations qui incarnent l'impérialisme déploient en effet un projet politique, de longue durée, dont la réalisation est articulée en plusieurs phases: une phase militaire, une phase politique et une phase culturelle. La phase militaire qui aboutit à la victoire instaure un ordre d'inégalité fondé sur un écart organisationnel et technique évident; dans la phase politique, l'État victorieux assure sur les peuples et l'État vaincus une domination administrative, économique et sociale; c'est à la phase culturelle que l'impérialisme impose aux peuples dominés, par le truchement d'une minorité d'indigènes assimilés, sa langue, sa morale, voire sa religion.

On peut illustrer la formation de cette inégalité par l'exemple de la tradition médicale.

Une illustration de l'inégalité impérialiste: la tradition médicale

Une tradition médicale comporte au moins trois rationalités: une rationalité de caractère culturel impliquant la représentation cosmologique et religieuse de la santé et de la maladie; une rationalité de caractère botanique impliquant la connaissance des plantes dans leur histoire et dans leurs variétés; une rationalité de caractère thérapeutique qui suppose, outre le génie des thérapeutes, la connaissance des propriétés des plantes et l'usage social de ces propriétés à des fins de guérison.

Dans l'histoire de l'Afrique en général et dans celle de la Côte d'Ivoire en particulier, trois principales traditions médicales ont été mises en place: la tradition animiste, de racine préhistorique, les traditions musulmanes d'origine arabe et berbère de racine médiévale, l'une et l'autre ayant constitué des médecines populaires répandues dans les villages et cultivées par la grande masse des peuples, enfin, la médecine moderne de racine impérialiste et coloniale d'origine européenne.

Trois actions essentielles concourent à instaurer l'inégalité qui distingue la tradition médicale africaine dans le contexte impérialiste.

La première est l'action militaire. Avec la victoire militaire qui a soumis toutes les sociétés, tous les États et tous les peuples africains, l'Europe industrielle et capitaliste du XIX^e siècle établit sa domination, jusque dans le domaine médical, en rendant possible plus tard le passage à la modernité.

Cette domination s'effectue selon quatre modalités au moins: d'abord, par la subordination, ensuite par la centralisation, en troisième lieu par la marginalisation et, en quatrième lieu, par la discrimination.

C'est de force, en effet, que les États impérialistes ont introduit la plupart des sociétés africaines dans l'économie monétaire et, par la subordination globale de ces sociétés, ont condamné les Africains à payer l'impôt de capitation.

De la nouvelle économie ont résulté deux effets majeurs dont les conséquences se font sentir encore aujourd'hui; d'une part, la rupture du lien ancien avec le cosmos, la perte du savoir astrophysique primitif et la croyance des dominés dans l'astrologie des dominants, et, d'autre part, la désacralisation de la nature et l'ignorance des plantes qui ont soigné et guéri les ancêtres.

Aux sociétés lignagères des territoires conquis, la centralisation politique a conféré la chefferie, puis l'État qui leur manque, tandis qu'elle confère aux États monarchiques la même consistance potentiellement républicaine.

Par la marginalisation, l'impérialisme installe la population européenne et ses assimilés comme population principale et visible, alors qu'elle est minoritaire, tandis que la grande masse de la population indigène reste reléguée à la périphérie de cet espace, comme population secondaire et quasi invisible.

Enfin, une discrimination paternaliste oppose globalement la médecine africaine à la médecine moderne et européenne. Dans les colonies, à l'origine, le médecin européen est un médecin militaire, essentiellement associé à la conquête. Le personnel médical et paramédical africain (médecin, vétérinaire, pharmacien, sage-femme) est un personnel de statut auxiliaire, formé dans une École de médecine.

Face au médecin militaire, exerce, du côté africain, un personnage que la littérature impérialiste a désigné, à tort, selon nous, et pour le discréditer, comme féticheur ou guérisseur.

C'est seulement à la veille du mouvement des indépendances que le personnel soignant africain a acquis le privilège d'être formé dans une Faculté de médecine et d'être titularisé comme Docteur d'État en médecine.

Après l'action militaire et l'action politique, vient, en dernier lieu, l'action culturelle.

Dans la mission d'hygiène publique qu'assigne le pouvoir au domaine de la culture, l'impérialisme impose son cadre linguistique, déontologique, religieux, à travers les élèves qu'il recrute, à la société globale. C'est de là que vient la prépondérance des langues européennes, notamment du français et de l'anglais, aussi bien que des monothéismes issus des centres métropolitains (catholicisme romain, protestantisme méthodiste, anglicanisme...).

Du point de vue anthropologique, les enquêtes montrent que les malades baignent dans plusieurs traditions médicales et ne sont pas astreints à se soigner suivant une seule tradition comme l'exige la pratique moderne. Tantôt, ils quittent le système traditionnel pour chercher l'interprétation de la maladie et le soulagement, sinon la guérison, dans la médecine moderne, ou bien, procèdent à un itinéraire inverse. Tantôt, comme s'ils étaient abonnés simultanément à toutes les sources de santé de leur milieu, les malades, sans quitter un système et ses soignants, accueillent, en même temps, pendant des années, parfois, des soins des autres sources ou des autres systèmes.

Dans ces deux cas, la rencontre des rationalités n'est pas seulement un fait social et historique, une entreprise des communautés et, notamment, des communautés européenne et africaine, mais elle apparaît comme un fait psychologique, produit

par les individus, un drame, voire une tragédie qui, dans le cas des maladies graves tel le SIDA, s'achève dans la mort.

On peut donc accéder aux rationalités soit de façon globale, par la voie culturelle, soit de façon sectorielle, ce qui est dans le cas de la tradition médicale africaine, celle de la voie botanique et de la voie thérapeutique.

Dans tous ces cas, trois jalons au moins doivent être empruntés pour la recherche et pour le savoir scientifique à ce sujet:

- le jalon de l'épistémologie: sans le passage par cette discipline critique, notre savoir reste empirique, pratique et aveugle, même s'il est riche et abondant;
- le jalon de l'histoire: il n'y a pas de connaissance scientifique qui ne soit une connaissance *dans* l'histoire, par l'histoire, une connaissance historique. De même que la réflexion épistémologique s'inscrit, elle aussi, dans l'histoire (histoire des individus, des classes sociales, des nations), de même il faut asseoir l'histoire de la rencontre des rationalités vécue par les groupes et par les peuples dans l'histoire générale de l'humanité;
- le jalon de la typologie: nous avons abordé l'étude de notre thème en procédant à l'examen de ce que nous considérons comme des types de rencontre (rencontre pacifique, rencontre conflictuelle ou rencontre guerrière). D'une part, l'analyse de ces types doit être approfondie et, d'autre part, cette analyse peut être et doit être enrichie par l'invention ou la découverte d'autres types.

Si la théorie est le terme de notre essai, si elle est notre horizon et détermine nos voies ou notre démarche, c'est quand histoire, épistémologie, typologie, tels des *jalons alignés dans la même direction*, seront suffisamment explorés, qu'alors, la théorie sera mûre et la recherche pourra en recueillir les fruits.

3

Pour une rationalité ouverte Universalisation de Particuliers culturels

Meinrad Hebga

Liminaire: Nous parlons volontiers de *la Raison*, et de la déraison; de *la rationalité* et de l'irrationalité. Nous en discoupons avec aplomb et assurance, donnant l'impression de nous référer à une norme clairement définie. Or il y a lieu de se demander si une telle norme existe, et si oui comment l'identifier.

Admettons les définitions opératoires usuelles: est rationnel ce qui est conforme à la raison, et irrationnel ce qui s'en écarte. Rationalité: caractère de ce qui est rationnel; irrationalité: caractère de ce qui est irrationnel. Manifestement, nous nous mouvons dans les cercles vicieux consacrés par les dictionnaires. Nous sommes loin ici de la définition telle du moins que l'entend Aristote: une proposition donnant de l'être dont on veut indiquer la nature, le genre prochain et la différence spécifique. Jonglant ainsi avec les mots, nous n'atteignons toujours pas le concept précis de cette raison que nous posons comme la référence ultime du discours. Qu'est-ce donc que *la Raison universelle*?

Emmanuel Kant, dans la Préface de la première édition de la *Critique de la Raison pure*, fait un aveu troublant: «La raison humaine», écrit-il, «a cette destinée singulière, dans une partie de ses connaissances, d'être accablée de certaines questions qu'elle ne saurait éviter. Ces questions, en effet, sont imposées à la raison par sa nature même, mais elle ne peut leur donner une réponse, par ce qu'elles dépassent tout à fait sa portée».

C'est dire que la raison soulève parfois des problèmes qu'elle n'arrive pas à résoudre. Kant ajoute «qu'elle se voit contrainte de se réfugier dans des principes qui dépassent tout usage expérimental possible... Elle se précipite par là dans une obscurité et des contradictions qui l'autorisent à conclure qu'il doit y avoir au fond quelques erreurs cachées...» Mais le philosophe de Königsberg, portant la raison mathématique et physique au zénith, ne trouve à redire que dans son usage

métaphysique. Or il faut aller plus loin que Kant, et affirmer que nous trouvons la raison en flagrant délit de conflits et de contradictions avec elle-même dans toutes les disciplines intellectuelles: philosophie, religion, éthique, sciences humaines, littérature, art, et jusque dans les sciences dites exactes, à savoir les mathématiques et les physiques. En mathématique par exemple, les géométries d'Euclide, de Riemann et de Lobatchevski, toutes solidement établies, contiennent chacune des propositions qui contredisent celles des deux autres: «Par un point pris hors d'une droite, on ne peut mener qu'une parallèle à cette droite» (Euclide). «On ne peut mener aucune parallèle à cette droite» (Riemann); «on peut mener un grand nombre de parallèles à cette droite» (Lobatchevski).¹ En astrophysique, le problème de la causalité oppose l'École de Niels Bohr à celle d'Einstein. Celle-ci, dite École réaliste, admet des paramètres physiques cachés que nous ne sommes pas encore en mesure d'identifier. Par contre l'École expérimentaliste affirme que le recours à des paramètres cachés complique les calculs sans être fécond sur le plan prédictif.

Au sein de chaque discipline, des esprits pénétrants et lucides se combattent, se réfutent mutuellement au nom de *la raison*, de *la raison unique et universelle*. Qu'est-ce dire? La raison se dresserait-elle contre elle-même? Notre référence prétendument unique et universelle ne serait-elle pas en réalité une pluralité conflictuelle? Il faut bien se référer à une norme de la pensée, mais cette norme, quelle est-elle? Une réalité singulière, précise, clairement repérable par tous? En avons-nous, comme dirait Descartes, une idée claire et distincte, ou sommes-nous piégés par un mot-fétiche, une sorte d'idole langagière enfermée dans une châsse précieuse et proposée à l'adoration de tous?

Un problème de sémantique

Ce que la langue philosophique française désigne par l'expression reçue *la Raison* se trouve avoir aussi d'autres appellations chez les fondateurs grecs de la philosophie européenne, chez le Français Descartes, et chez les penseurs allemands Kant et Hegel, entre autres.

Chez les Grecs

Gorgias, Héraclite et Parménide

Considérons le *logos* (λογος) chez ces trois sophistes. C'est essentiellement Platon qui nous rapporte, – à sa façon –, la pensée de ces doctes personnages. Mais en ce qui concerne les deux derniers, nous disposons d'informations indépendantes de Platon.

Dans son célèbre Fragment, *Sur le Non-Être ou sur la Nature*, Gorgias affirme qu'il n'existe ni l'être, ni le non-être, ni ensemble l'être et le non-être. Il insiste sur la négativité du langage: ce dernier n'exprime pas les choses, à supposer qu'elles soient: «Le moyen pour nous de signifier, c'est la parole (logos), et la parole n'est pas ce qui est donné et ce qui est, ce n'est donc pas ce qui est que nous signifions aux autres, mais la parole (logos)».² Pour cet auteur, la parole reçoit toute sa consistance de

cette forme vide qu'est la raison (logos). En d'autres termes, c'est la parole qui est raison, et la raison est purement verbale.

Si l'on en croit Hippolyte, «Héraclite dit que l'Un est tout, le divis indivis, le logos temps (λογον αιωνα)...Pour ceux qui ont entendu, non pas moi mais le logos (ουκ εμου αλλα του λογου ακουσαντας), il est juste et sage de dire que l'Un est toutes choses».³

Quant à Parménide que Platon oppose si fortement à Héraclite dans la doctrine du devenir, n'oublions pas qu'il fut l'élève de ce dernier, auquel il doit la théorie de l'Un! Pour Jacques Chevalier, la philosophie de Parménide «se plaçant sur un autre plan (que celui d'Héraclite) pose les questions en termes totalement différents; elle affirme essentiellement la souveraineté du logos sur les choses». Parménide présente cependant cette particularité que pour lui, la pensée et son objet sont identiques. Autrement dit, les conditions de l'intelligibilité définissent les conditions de la réalité.

Platon

Les sophistes, on l'a vu, réduisent la réalité des choses à la réalité des mots par lesquels on prétend les exprimer. Ces érudits ont mis au point une éristique redoutable, dont leurs anciens disciples, Socrate et Platon reconnaissent la finesse d'esprit et l'habileté.⁴ Avec une maîtrise parfaite, ils jonglent avec les mots, notamment avec λογος, dont le contexte seul pourrait quelquefois aider à distinguer les diverses significations. Il n'est pas facile de discerner avec clarté, dans ces discours savants et complexes *la Raison universelle* dont beaucoup de philosophes, à partir du 18^e siècle de notre ère, parleront avec tant d'assurance. Platon va pourtant faire une critique serrée de ses devanciers. Il va, entreprendre de réfuter leur nominalisme, notamment par la doctrine des idées préexistantes et la théorie de l'altérité qui est, selon lui, l'être du non-être. Jacques Chevalier observe: «La pensée, dit Platon, (Théét. 189^E) est un discours (λογος) que l'âme se tient à elle-même sur les sujets qu'elle examine... Pensée (διανοια), et discours (λογος) sont une même chose...»⁵ Considérons maintenant la doctrine platonicienne de l'âme humaine dans le Timée «La partie de l'âme qui participe du courage et de la colère, qui désire la victoire fut logée par eux (les enfants de Dieu) plus près de la tête... afin qu'elle fût à portée d'entendre la raison et se joignît à elle pour contenir de force la tribu des désirs quand ils refusent de se soumettre de plein gré aux prescriptions que la raison leur envoie...»⁶ Et plus loin: «Voici un indice qui suffit à montrer que Dieu a donné la divination à l'homme pour suppléer à la raison, c'est qu'aucun homme dans son bon sens n'atteint à une divination inspirée, il ne le peut que pendant le sommeil... ou quand sa raison est égarée par la maladie ou l'enthousiasme...»⁷ Platon recourt à des termes variés, *fronêsis*, *dianoia*, *nous*, *logos*) (φρονησις;διανοια;νους;λογος) que les traducteurs, selon les contextes, tantôt prennent pour des synonymes, et tantôt pour des mots ayant des sens simplement voisins. Il va sans dire que dans Platon nous trouvons toutes les fonctions du connaître, mais il n'est pas facile de le voir clairement opposer un entendement à une raison discursive. Lorsqu'on traduit

en français *logos ou dianoia* par *la raison*, est-il sûr que l'on ne fait pas un anachronisme, et que les compréhensions des mots grec et français se recouvrent vraiment?

Aristote

La doctrine aristotélicienne de la connaissance est riche et variée. Il s'étend sur la sensation et l'imagination, dans le *Περὶ τῆς ψυχῆς* (De l'Âme), mais dans les limites de notre sujet, nous considérerons le *logos*, le nous et la *dianoia*. Aristote distingue dans la puissance du connaître trois plans ou niveaux différents: a) l'intellect pur, (*νους*) qui lui-même présente deux aspects ou fonctions: - intellect passif ou patient (*νους παθητικός*), analogue à la matière; intellect qu'impressionnent les phantasmes-souvenirs, et qui est apte à devenir toutes les choses dont sont tirés les phantasmes; - intellect agent (*νους ποιητικός*).⁸

Il est analogue à la cause efficiente; il actualise les formes intelligibles encore impures contenues dans les phantasmes. Aristote dit aussi: «l'âme, en un sens, est toutes choses» (*ἡ ψυχή τα ὄντα πᾶς ἐστὶ*); b) l'intellect discursif (*διανοία*), voisin de l'imagination, par lequel l'âme discourt, juge, raisonne.⁹ Mais c'est surtout le terme *logos* qui, chez Aristote mérite une mention spéciale. Le Philosophe définit l'homme «*zoon logon ekon*» (*ζῷον λογὸν ἔχον*), que l'on traduit volontiers «animal rationnelle», animal raisonnable.¹⁰ Pierre Aubenque remarque: «Aristote songe à la capacité qu'a l'homme, et lui seul, de signifier par sa voix (*φωνή*), non seulement des affections immédiates, – car en ce sens, la phonê se rencontre aussi chez les animaux, – mais des rapports pensés d'utilité et de justice».¹¹ Le langage articulé, (*διαλεκτός*, dialecte), «du fait qu'il n'est pas naturel, mais acquis, est dépendant de traditions variables selon les peuples».¹² Selon Aubenque, le terme latin *ratio* a très souvent évoqué une capacité universelle dans son expression et dans sa source... mais méconnaît la référence toujours latente dans le grec *λογος*, à l'enracinement de la pensée dans un système linguistique toujours plus particularisé... L'indistinction, dans le grec *λογος*, des idées de langage et de raison, exprime et conditionne tout à la fois, une conception des rapports du langage et de la pensée, qui inspire plus ou moins consciemment, toute la philosophie grecque.

Chez le Français René Descartes

L'on connaît la phrase célèbre: «Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée: car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils n'en ont».¹³

Voici l'interprétation qu'en propose Misrachi, un commentateur de Descartes: «Le bon sens: la raison, la faculté de juger, de distinguer le vrai du faux. *Sens* en général signifie pouvoir de connaissance. *Le bon sens* est cette faculté comme bonne, c'est-à-dire susceptible d'atteindre la vérité et d'éviter l'erreur. C'est encore ce que Descartes appelle d'autres fois *la lumière naturelle*».¹⁴ Le père du rationalisme moderne n'a pas jugé incontournable le terme reçu *la raison*, mais lui a préféré l'expression *bon sens*, comme s'il voulait nous donner une leçon d'indépendance d'esprit et de

liberté, comme s'il nous mettait en garde contre la tendance à hypostasier et à réifier un pouvoir de connaître. Nous sommes ainsi encouragés à chercher et à trouver, dans d'autres aires de culture, à défaut de termes équivalents, des expressions susceptibles d'exprimer, à leur manière, ce que le langage philosophique français veut mettre sous le vocable *la raison*.

Descartes affirme donc que la faculté de discerner le vrai du faux est commune à tous. Ce qui fait défaut à un grand nombre, c'est une méthode adéquate d'application de cette faculté. Et lui-même nous en indique une qui, aussi bien dans les *Regulae* que dans le *Discours de la Méthode*, apparaît comme hypothético-déductive, c'est-à-dire, de facture mathématique.

Chez deux philosophes allemands: Kant et Hegel

Les deux penseurs ici mentionnés sont simplement donnés à titre d'exemple. Ils sont loin d'être les seuls à recourir à un vocabulaire souple et varié dans le domaine qui nous occupe.

Emmanuel Kant

À l'époque de la *Dissertation* de 1770, le philosophe appelait entendement (*Verstand*) tout le pouvoir spontané de notre connaissance, que la *Critique de la Raison pure* distinguera en entendement et raison (*Verstand und Vernunft*). *Usage logique*: l'entendement impose à l'apparence reçue de la sensibilité le principe normatif de contradiction, obtenant ainsi des concepts empiriques et les lois phénoménales de la science. *Usage réel*: l'entendement créé lui-même, indépendamment de la sensibilité, des concepts intellectuels ou idées pures. Plus tard, dans la *Critique de la raison Pure*, Kant propose la distinction suivante: la faculté d'investir le phénomène des conditions supérieures d'unité qui en font un objet de pensée s'appelle *entendement*; la faculté d'effectuer des synthèses métémpiriques, c'est la *raison*. Le philosophe appelle *raison pure*, la *raison a priori*, c'est-à-dire ne reposant pas sur l'expérience sensible. Il écrit: «La raison est le pouvoir qui nous fournit les principes de la connaissance a priori. Aussi, la raison pure est celle qui contient les principes qui servent à connaître quelque chose absolument a priori».¹⁵

Nous observons qu'à l'époque de la *Dissertation*, Kant désignait d'un seul mot, entendement, la faculté de connaître. C'est seulement beaucoup plus tard qu'il crut devoir distinguer deux fonctions, à savoir la capacité de saisir des rapports (entendement), et celle de déduire une conclusion à partir de prémisses (raison). Même lorsqu'il discours sur la *raison* (*Vernunft*) il ne renie pas et n'oublie pas son ancienne façon de s'exprimer. S'il revenait aujourd'hui, il comprendrait sans doute comme Aubenque, que d'autres recourent à d'autres modes d'expression, étant donné l'enracinement de la pensée dans un système linguistique toujours plus particularisé.

G. G. F. Hegel

Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, le philosophe allemand distingue six moments, non point chronologiques, mais logiques, de l'immédiate et vague conscience de soi à la

pleine possession de soi. Or je remarque que le terme *raison*, dans le troisième stade n'a pas le même sens que dans le cinquième. Troisième stade: la Raison (*Vernunft*): l'homme est un être rationnel dans un monde intelligible. L'univers physico-chimique et biologique est un univers d'êtres extraposés, c'est-à-dire situés les uns hors des autres, par une systématisation basée sur des critères généraux ou particuliers. Autrement dit, c'est le propre de la raison de classer les êtres en genres et en espèces, en fonction de certains traits de ressemblance. Kant avait déjà mis en lumière cette tendance irrésistible de la raison à unifier, à systématiser notre expérience; ce qu'il exprime en disant que la raison est architectonique.¹⁶ Cinquième étape: la Religion: les êtres non conscients de l'univers sont pure dispersion, pure fuite en avant, parce qu'ils ne se réfléchissent pas sur eux-mêmes par la saisie de leur propre moi. La conscience de soi, apanage de l'homme, marque un arrêt dans cette fuite, et ramène la dispersion à une certaine unité. Le théorème fondamental de la doctrine hégélienne est que tous les êtres de l'univers ne sont que la concrétisation et la manifestation de la réalité unique l'Idée, ou Pensée ou *Raison universelle*. L'Idée étant toutes choses n'est rien en particulier, elle est pure liberté. Hegel semble l'identifier à Dieu. Selon lui, le monde est la liberté comme extra posée, concrétisée, et l'homme est cette extra position comme unité. La *Vernunft* de la Religion coïncide-t-elle avec celle de la troisième étape? Qu'est-ce donc que la Raison?

Dans son œuvre immense, Hegel a l'occasion de parler de la raison et de la définir de plusieurs façons difficiles à coordonner. Nous lisons par exemple: «La raison est la certitude de la conscience d'être toute réalité, c'est ainsi que l'idéalisme énonce le concept de la raison».¹⁷

Particuliers «universels»

Nous devons nous mettre en garde contre un universalisme naïf et fallacieux. Lorsque nous parlons de *la pensée universelle*, de *la logique universelle* en lorgnant sur Platon, Aristote, Descartes, Kant, Hegel, Bergson, Heidegger et autres philosophes patentés, faisons attention que tout «universel» attribué à un individu ou à une aire culturelle donnée, n'est qu'*un particulier porté à l'infini*, par une induction audacieuse et téméraire. Et si, en même temps, les travaux d'individus d'aires culturelles *non reconnues* sont traités de particularistes et d'ethniques, nous sommes en face d'un *Deux poids deux mesures flagrant*, et l'honnêteté intellectuelle est mise à mal. Pourquoi tant de gens intelligents et cultivés, continuent-ils de croire à un monde bipolaire, dont une région, la leur bien sûr, est le siège quasi exclusif de *la raison*, tandis que les *peuples primitifs, non civilisés*, baigneraient dans *l'immédiateté, le prélogique*, bref dans *l'irrationnel*? La variété même des appellations du pouvoir de connaître, aussi bien chez les fondateurs grecs que chez Descartes, Kant, Hegel et tant d'autres, la multiplicité disparate des sens donnés à la *Vernunft* par Hegel, ne fût-ce que dans la seule *Phénoménologie de l'Esprit*, tout nous avertit de ne point hypostasier cette fameuse *Raison*, de ne point en faire une idole langagière habitée d'ailleurs par la contradiction, puisqu'elle serait, à la fois, *la raison universelle* et *l'apanage de l'Occident de la science et de la technologie*, le bien propre d'une aire culturelle bien définie qui l'érige, avec fierté,

en modèle absolu. Devant l'efflorescence des logiques dans lesquelles trouvent place des logiques trivalentes, c'est-à-dire ayant des valences telles que «vrai, faux, ni vrai ni faux»; devant les pangéométries, variant en fonction de la courbure de l'espace; devant l'infinie variété des cultures humaines, le pluralisme dans l'appréhension du monde s'impose, appréhension qui ne saurait être confinée dans le domaine matériel soumis à la quantification et à la calculabilité. *La rationalité est nécessairement particulière, et partant plurielle.* C'est cette vérité incontournable que je voudrais établir par des faits patents dans la production philosophique d'occidentaux célèbres, et dans les modes essais de penseurs africains. Non d'ailleurs pour isoler la *rationalité africaine* de toute autre, mais pour montrer, au contraire, qu'elle est qualifiée pour rencontrer les autres, et que les autres doivent la reconnaître, en discernant en elle ce qu'elles trouvent en elles-mêmes. Après avoir découvert la *particularité* de l'*universel européen* et l'*universalité* du *particulier africain*, il sera possible de suggérer les voies et moyens de construire ensemble une *rationalité ouverte*.

Particularismes européens érigés en universel

Qu'il suffise d'en donner ici deux exemples, l'un pris au hasard dans la philosophie grecque antique, et l'autre dans la pensée allemande moderne.

Relisons le début du livre VII de la *République*. Je citerai ici le commentaire qu'en fit jadis à la Sorbonne, Léon Robin: «Dans la fameuse allégorie de la caverne, qui traduit toutes ces relations dans une autre image dont tous les éléments sont convergents, il y a aussi une source de lumière. C'est alors un feu, qui symbolise le soleil comme celui-ci symbolisait le Bien. Or ce feu est tout en haut, d'une pente qui finit au fond de l'ancre, et il est bien loin de l'entrée de celui-ci. Parmi les éléments de cette fiction, il en est un qui semble mériter une attention particulière. Les prisonniers qui, depuis toujours, sont enchaînés au fond de la caverne, tournent à jamais le dos à l'orifice; ils n'ont donc devant les yeux que des ombres projetées sur la paroi qui la termine et que doit éclairer d'une clarté diffuse ce feu lointain...»¹⁸ Par une allégorie pittoresque, Platon illustre sa théorie des idées subsistantes et éternelles. Dans le *Timée*, pour faire comprendre la nature de l'âme humaine, Platon n'hésite pas à évoquer des figures animales, voire des monstres. Nous lisons par exemple: «Formons par la pensée une image de l'âme... Façonnons donc une espèce de bête multiforme et polycéphale, ayant, disposées en cercle des têtes d'animaux dociles et d'animaux féroces, et capable de changer et de tirer d'elle-même tout cela... Façonne maintenant deux autres figures, l'une d'un lion, l'autre d'un homme...».¹⁹ Sans se préoccuper le moins du monde de la différenciation et de l'étanchéité des genres dans les disciplines intellectuelles, Platon ne visant qu'à faire saisir sa pensée le plus correctement possible, recourait à toutes les ressources de son vaste répertoire: mythologie, théologie éthique, droit coutumier des différents peuples de l'Hellade, arithmétique, géométrie, botanique, musique du terroir etc. Il en tire parti avec adresse et profondeur. Il n'y a pas de philosophie de Platon, en dehors des possibilités que met à sa disposition son environnement culturel, et cet environnement est bien déterminé; il est grec, avec des liens de dépendance vis à vis

des maîtres égyptiens dont les savants et philosophes grecs reconnaissent avoir reçu les leçons.²⁰ Ainsi, la philosophie de Platon qui est un modèle admirable de rigueur et de profondeur, est une philosophie et non point la philosophie. Elle est certes une construction géniale et dans une certaine mesure originale, fruit d'une méditation féconde sur les enseignements variés suivis en Égypte, surtout à Héliopolis, pendant quelque treize ans; sous le magistère des prêtres savants et érudits. Il ne faut point la considérer comme *le produit nec plus ultra de la raison universelle*, que désormais au cours des siècles ou des millénaires, il ne resterait plus qu'à commenter, annoter, magnifier à grand renfort de thèses et de mémoires. Dieu nous préserve, ou plutôt nous guérisse de cette néo-scholastique dans laquelle voudraient nous enfermer les eurocentristes occidentaux et surtout africains. Oui à l'étude approfondie des admirables œuvres philosophiques classiques. Non à la fixation dans le rôle peu reluisant de glossateurs et de commentateurs. De l'œuvre philosophique et scientifique d'Aristote ou de celles d'autres philosophes grecs, nous devons dire la même chose: leur apport à la connaissance de l'homme, du monde humain et de l'univers, est d'une très grande richesse. D'autres avant eux et après eux, en Grèce comme ailleurs ont tenté ou tenteront d'ériger en *universel* le contenu de leurs aires culturelles respectives.

Plus de deux millénaires après Platon, Heidegger, pour ne citer que lui, a cru pouvoir partir de la poésie et du folklore germaniques pour construire des développements métaphysiques de portée *universelle*. Je voudrais reproduire ici une page de mon livre *Afrique de la raison, Afrique de la foi* publié chez Karthala en 1995. J'y soutiens que le folklore allemand a servi à ce philosophe confirmé pour bâtir sa *Métaphysique universelle*; de même l'analyse étymologique qu'il égrène à travers ses ouvrages les plus réputés. Dans son livre *Chemins qui ne vont nulle part*, arrêtons-nous sur le cinquième essai intitulé «Pourquoi des poètes?» Le poète favori de Heidegger, Hölderlin dans l'élégie *Pain et vin*, avait posé la question: «Et pourquoi des poètes en temps de détresse?» Il avait répondu lui-même:

«Mais ils sont, dis-tu, comme les prêtres consacrés
 Au dieu du vin,
 Qui, de pays en pays passaient dans la nuit sacrée».²¹

Strophe après strophe, Heidegger commente un poème qui semble le fasciner, et dont, en métaphysicien de race, il tire des développements vraiment étonnants. «Le poète, dit-il, pense dans la direction du site qui se détermine à partir de cette éclaircie de l'être qui, sous la figure de l'accomplissement de la Métaphysique occidentale, est entrée dans sa latitude propre ... La contrée où est parvenu Hölderlin est une évidence de l'être qui appartient elle-même au destin de l'être; c'est aussi à partir de ce destin qu'elle est réservée au poète».²² Pareillement Heidegger voit dans l'œuvre de Rilke une version poétique de la métaphysique occidentale accomplie par Nietzsche. «Rilke a éprouvé et assumé à sa manière, écrit le philosophe, l'ouverture de l'étant figurée par cet accomplissement».²³ Tout le monde admet que Heidegger traite philosophiquement le folklore germanique, tout comme Platon et d'autres

ont donné droit de cité dans la philosophie à la mythologie et à tout le folklore grecs. Je prétends que les autres peuples ont parfaitement le droit d'en faire autant, sans se laisser impressionner par la campagne anti-ethnophilosophique. Ils doivent rejeter avec fermeté ce *Deux poids deux mesures*, qui traduit un invincible complexe d'infériorité face au Maître occidental: le Maître a toujours raison!

Particularismes africains érigés en universel

Alexis Kagamè a eu l'excellente idée de tenter une lecture philosophique de la langue et de la culture rwandaises. Ce faisant, il n'entend point s'enfermer dans son ethnie, ni dans un «isolationnisme mortel», comme disent, avec angoisse, les pauvres *enfants* qui redoutent de sortir du giron douillet et rassurant du *papa* occidental. Kagamè est si peu isolationniste qu'il construit sa philosophie rwandaïse sur le modèle de celle d'Aristote, peut-être avec une insistance qui confine au conformisme. Par ailleurs il affirme, sans ambages que les Belges ont influencé jusqu'à la langue nationale le kinyarwanda. Ce penseur s'adonne avec compétence et profondeur à la philosophie du langage, prenant même la précaution de se démarquer de Russell, Wittgenstein, Charles Morris, Ogden et Richards ou Korzybski.²⁴

J'avoue que son ouvrage *La Philosophie bantu comparée* m'impressionne. C'est un travail d'érudition s'appuyant sur l'analyse critique de quelque 400 (quatre cents) documents français, allemands, belges, africains, etc. Et j'observe que, sans avoir pu connaître les travaux de Théophile Obenga parus bien après sa mort, il a tiré de plusieurs cosmologies africaines des études qui se recoupent avec celles proposées par l'égyptologue congolais bien connu. Commentant un texte hiéroglyphique égyptien de la période pharaonique *Comment l'Existant vint à l'existence*, Obenga écrit: «L'Existant, dit le texte pharaonique, vient à l'existence de lui-même, tout d'un coup, et de ce fait existe en tant que tel. L'Existant est le Premier à exister, l'Aîné qui est antérieur aux Dieux Antérieurs et fait tout ce qu'il veut faire, étant seul. Dès lors tous les modes d'existence, multiformes, dérivent de l'Existant. Ce prodige-là, le voici mot pour mot, dans un texte initiatique (philosophique) recueilli chez les Luba du Zaïre.

Au commencement, de Toutes les Choses (de l'Univers), l'Esprit Aîné, Maweja Nangila, le premier, l'aîné et le grand seigneur de tous les Esprits qui apparurent par la suite, se manifesta, seul, et de par soi-même. Puis, et d'abord, il créa les Esprits. Il les créa, non pas à la façon dont il créa les autres choses, mais par une métamorphose de sa propre personne, en la divisant magiquement, et sans qu'il ne perde rien...

Cette création des esprits secondaires est une métamorphose de Maweja Nangila lui-même, tout comme l'Existant qui a craché Shou et expectoré Tefnout et se servit de sa bouche et Magie (hekaou) fut son nom».²⁵ Et voici le texte publié par Alexis Kagamè en 1976:

Le Préexistant Cause Première des Existants. Il est d'expérience constante que tout ce qui commence à exister le doit à une cause dont l'exister a précédé celui de cet effet. Cette considération n'est pas limitée à la Culture Bantu: c'est la vérité universelle, à

travers laquelle le principe de Causalité, (l'un des premiers évidents par lui-même) a lui à l'intelligence de l'homme. Puisque les hommes reconstituent jusqu'à un certain degré leur propre généalogie, et constatent le même problème autour d'eux pour les autres existants non-humains, il était naturel de se poser la question sur le tout premier numéro de chaque série, par exemple sur le tout premier homme le *Muntu* initial. Il n'a pas pu se donner à lui-même l'exister, car l'agir vient après l'exister. Il a donc dû le recevoir d'un autre agent qui existait auparavant... Il faudra, en toute hypothèse, en arriver au tout premier Existant qui n'aura pas reçu d'un autre son exister. Ce tout premier qui jouit de l'exister sans l'avoir reçu, en qui est fondée l'explication ultime des *commençants-à-exister*, sera, sans ajoute, le Premier Existant». ²⁶ Et dans la suite de ce chapitre 6, l'auteur étudie les attributs 'primaires', et 'secondaires', les 'noms officiels' du premier Existant.

À mon tour, j'ai essayé deréfléchir sur la pensée de tel ou tel peuple africain. La thèse de Troisième cycle en philosophie, portait le titre: *Le Concept de Métamorphose d'Hommes en animaux chez les Basaa, Duala et Ewondo, Bantu du Sud Cameroun*. Ce travail, comme le titre l'indique, s'efforçait de cerner un concept déterminé. Il se proposait de vérifier si nous entendions la métamorphose au sens propre, ou simplement au sens symbolique. Le fait que l'auteur se penchait, non sur l'universel tel qu'il apparaît chez les Grecs, les Allemands et autres philosophes européens, mais sur des ethnies africaines, fut dénoncé par l'École anti-ethnophilosophique. On ne fit même pas attention à la recherche sur le langage symbolique. Huit ans plus tard, la thèse soutenue à Paris IV (Sorbonne), s'intitulait: *La Rationalité d'un Discours africain sur les phénomènes paranormaux, et Conception pluraliste du Composé humain*. À partir de 1979, je poursuivis ma recherche sur lesdits phénomènes, et publiais plusieurs articles et ouvrages. Finalement, vers la fin des années 90, je fis paraître aux éditions de l'Harmattan, ma dernière thèse, revue et très largement développée. Or malgré le recours abondant à la physique moderne, à l'astrophysique et à la mathématique, ainsi qu'à la psychanalyse, à la psychopathologie, et à la psychotronique, beaucoup butèrent sur l'expression fatidique *Discours africain* et ne prirent pas la peine de lire un ouvrage de près de 400 pages, dont ils déclareraient pourtant avec assurance: «C'est de l'ethnophilosophie». Un collègue du Département de Philosophie de l'Université Yaoundé I, osa même déballer en classe, devant des étudiants médusés, outre sa profonde ignorance des mathématiques, sa non moindre ignorance de la théologie: «Tout ça, déclara-t-il, en exhibant un volume que certains d'entre eux avaient lu et apprécié, tout ça c'est de la démonologie!» Fin de citation. L'on dit certes, que le ridicule ne tue pas, mais tout de même! Pour ma part, envers et contre tout, je reste convaincu, que les penseurs africains, ont comme les penseurs européens, le droit de construire l'universel, à partir de leurs propres particularismes. Pour rien au monde il ne fallait laisser libre cours à la superficialité, ou pire encore à la malhonnêteté intellectuelle de ceux qui lisaient ou faisaient semblant de lire *Phénomènes paranormaux africains*, évocation qui heurtait les eurocentristes africains, plus catholiques que le pape, c'est-à-dire plus allergiques à leur propre culture que les Européens eux-mêmes.

Deux exemples récents de penseurs juifs allemands ont plus que jamais conforté mes convictions. Jürgen Habermas, dans son livre *Théorie de l'agir communicationnel*, T.1 «Pour une critique de la raison», traite longuement du fascisme, du nazisme et de l'antisémitisme, c'est-à-dire de doctrines et d'attitudes historiquement et géographiquement localisées, ou concernant un peuple particulier bien ciblé. Dans ce cadre bien déterminé, il disserte savamment sur la *rationalité instrumentale et la rationalité communicationnelle*, avec la conviction de jouer sur un registre universel. Ce qui m'amène à me demander si un philosophe africain, réfléchissant sur le crime inexpiable de la traite des nègres, perpétré par des nations européennes et arabes pendant plus de quatre siècles, ou sur les institutions, à peine moins perverses du colonialisme et du néocolonialisme, se meut lui aussi dans l'universel, ou si on l'accusera de s'enfermer dans le ghetto du nationalisme et de l'ethnophilosophie. Après la Seconde Guerre mondiale, Max Horkheimer et Theodor W. Adorno publient un livre intitulé *La Dialectique de la Raison*. À la page 177 de la traduction française d'Eliane Kaufholz, parue chez Gallimard, on lit un titre: *Éléments de l'antisémitisme. Limites de la Raison*. De quelle raison s'agit-il? De la raison de la communauté juive mondiale ou de *la Raison universelle*?

J'ai donc tenté de joindre cette raison universelle dont on fait la référence de tout discours mais en partant de faits vécus dans notre aire culturelle, et de récits puisés dans notre littérature orale.

Je reproduis ici un extrait d'un ouvrage déjà cité ci-dessus: *Afrique de la raison, Afrique de la foi*.

Il s'agit de deux chants épiques racontant une mise à mort attribuée à des humains métamorphosés en animaux: d'un côté Zë, Tiga et Messi, auraient pris l'apparence de chimpanzés pour assassiner des villageois, et de l'autre Njab Makon se transforme en léopard pour égorger sa femme infidèle. Le séducteur de celle-ci, le forestier allemand Bayer, va sévir contre l'abus de pouvoir du chef Njab Makon. Les deux récits mythiques présentent une structure commune: les rapports entre des agresseurs et leurs victimes, c'est-à-dire des rapports sociaux conflictuels. On découvre aussi une double équivalence, celle des agresseurs entre eux, et celle des victimes entre elles. Cette structure commune permet le passage d'un mythe à l'autre, soit dans une même tradition culturelle, soit dans plusieurs. D'autre part, les héros des différents récits peuvent, de proche en proche, passer l'un dans l'autre, par équivalence, sous le signe de leurs fonctions sémantiques respectives. Par là s'opère une sorte de généralisation qui se situe à trois niveaux: entre les animaux symboliques, entre les personnes symbolisées, et enfin entre les symboles et les êtres symbolisés. Où il faut observer que la généralisation se fait, non pas au niveau des totalités, mais de points de vue pris sur ces dernières. En d'autres termes, ce ne sont pas les individus qui sont identiques, mais par exemple leur violence ou leur agressivité.

Si l'équivalence des acteurs est prise pour leur identité, (*Tiga*=chimpanzé; *Njab*=léopard), ou si les symboles sont confondus avec les personnes symbolisées, cette équivalence des individus considérés comme totalités est indûment prise pour l'identité de ces dernières.. C'est qu'on est resté dans une construction de l'imaginaire,

qui donne, au lieu du réel la chimère, comme le dit Edmond Ortigues.²⁷ Si au contraire on saisit l'équivalence formellement comme équivalence, et le symbole comme symbole, on s'est déjà hissé au niveau du discours de la raison., d'un discours rationnel de type symbolique, qui n'est point encore,— je le veux bien,— un discours philosophique, au sens étroit du terme reçu aujourd'hui. De l'avis de certains, on accède à ce dernier degré par une réflexion critique *sui generis*: ayant saisi le symbole comme symbole, je m'interroge encore sur la pertinence des symboles analysés, sur la valeurs démonstrative d'un raisonnement fondé sur le symbolisme, etc.»²⁸

Rationalité d'un Discours africain sur les phénomènes paranormaux, tente, à l'aide d'une approche pluridisciplinaire, de montrer qu'à extrapoler le discours africain de sa base anthropologique, à savoir la conception pluraliste du composé humain, et à le faire entrer de force dans le schéma dualiste prôné par l'anthropologie eurocentriste, on le perçoit comme irrationnel. Ce faisant, on commet une grave faute méthodologique. Il est possible d'étudier les discours sur les métamorphoses d'hommes en animaux, les visions et apparitions, les agressions sexuelles des «invisibles», le cannibalisme sorcier, l'envoûtement par action à distance etc., en recourant aux ressources de la science contemporaine: psychologie, psychopathologie, psychanalyse, psychotronique, physique, astrophysique. Par là on montre s'il en était besoin, qu'une réflexion philosophique, à partir des réalités de notre aire culturelle, n'est ni isolationniste, ni folklorique.

Conclusion

Au terme de mon exposé plutôt succinct, je reste convaincu qu'il faut professer une rationalité ouverte, c'est-à-dire qu'il faut se garder de renfermer la rationalité dans une aire culturelle bien circonscrite, fût-elle aussi prestigieuse que celle de l'Europe, de l'Asie ou de l'Amérique. Cette précaution élémentaire nous évite d'abord l'embarras d'une contradiction flagrante, contradiction qui consiste à appeler *Raison universelle* une raison qui ne le serait pas; une raison qui se présenterait comme le monopole ou l'apanage d'une civilisation ou d'une culture privilégiées. L'histoire de la philosophie, même parcourue au pas de course, nous montre clairement que l'universalité proclamée depuis des siècles ou des millénaires est toujours à construire. Elle n'est pas donnée. Je dirais même, si j'osais parodier le mot de Socrate: la raison doit devenir ce qu'elle est, ou plutôt ce qu'on dit qu'elle est, à savoir universelle. J'ai peine à comprendre que des penseurs aussi puissants que Hegel aient inventé des peuplades dépourvues de raison, figées à jamais dans l'immédiateté, dans la coïncidence avec le réel, incapables de penser, de parler (car dire les choses c'est les distinguer de soi, et les distinguer les unes des autres); peuplades incapables de construire et d'organiser une société même embryonnaire, de comparer, de juger, de raisonner. Emile Durkheim se montra très sévère à l'égard de Lévy Bruhl, le célèbre inventeur de ses *primitifs prélogiques*. C'est peut-être sa critique serrée d'élucubrations mal fondées, qui persuada Lévy-Bruhl de publier, en 1938, ses fameux Carnets. L'on peut voir à quelles aberrations peuvent conduire le préjugé raciste, les contraintes d'une construction architectonique avec fausses portes et

fausses fenêtres, ou tout simplement la mauvaise foi et la malhonnêteté intellectuelle. Car Hegel n'a pas pu ignorer la gloire académique dont jouissait dans toute l'Europe, Guillaume Amo, le philosophe originaire de la Côte de l'Or, qui l'avait précédé dans la chaire d'Iéna. Il eut pourtant l'audace d'écrire, dans ses célèbres pages idéologiques appelées *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*: «Comme il a été déjà dit, le nègre représente l'homme naturel dans toute sa sauvagerie et sa pétulance...on ne peut rien trouver dans ce caractère qui rappelle l'homme».²⁹ Le nègre, tout nègre, même le professeur Guillaume Amo, titulaire d'une prestigieuse chaire de philosophie à Iéna? Hegel si admirable dans son œuvre philosophique monumentale, lui qui possédait ses auteurs grecs, et n'a pas manqué de lire chez Hérodote, Strabon, Platon, Aristote et tant d'autres l'aveu sincère de leur dépendance essentielle de l'Égypte pharaonique dans tous les domaines: mathématiques, philosophie, architecture, médecine, etc, cet homme a pourtant osé écrire des lignes qui ne font honneur, ni à lui, ni à son école eurocentriste européenne et africaine: «De toute part, l'esprit égyptien s'est révélé comme enclos dans ses caractères particuliers, comme ancré en ceux-ci, en quelque sorte bestialement, mais aussi s'y mouvant dans une agitation sans fin et s'y jetant de l'un à l'autre. Il n'arrive pas que cet esprit s'élève au général et au supérieur».³⁰ On se perd en conjectures pour essayer de comprendre ce qui a pu égarer un penseur habituellement lucide, jusqu'à lui faire tourner en ridicule la science, l'art et toutes les géniales créations de l'Égypte pharaonique, *Mater et Magistra, Mère et Maîtresse* de Pythagore, d'Archimède, de Platon, d'Eudoxe et de tant de sommités du *Miracle grec*. Que l'on ne vienne pas nous dire que la page est tournée, et qu'il faut maintenant faire se rencontrer les différentes rationalités. L'Histoire de la philosophie doit retenir, examiner et juger les produits de valeur inégale qu'elle charrie à travers le temps et l'espace, produits qui l'ont marquée à jamais, et dont les effets, bénéfiques ou pervers ne sont pas près de s'effacer..

Reconnaissons que toutes les productions de l'esprit humain, européen, asiatique ou africain sont limitées, culturellement marquées, en un mot, particulières. Et ce sont ces divers particuliers que l'on peut porter à l'infini, par une astuce mathématique ou une induction audacieuse, et parler avec assurance de *pensée universelle*. Nous avons tous à apprendre les uns des autres. Point n'est besoin de professer l'eurocentrisme ou l'afrocentrisme. Une *Rationalité ouverte* suffit.

Notes

1. C'est selon la courbure de l'espace.
2. *Op.cit.* n.84.
3. *Refutatio Haereticorum*, IX, 9.
4. *Théétète*, 181b; 184a.
5. *Histoire de la Pensée*, I, La Pensée Antique, Flammarion1955,p. 638.
6. *Timée* 71a-71b Ed. Emile Chambry, GF, Flammarion, 1969.
7. *Timée* 71d, Ed. Flammarion.

8. L'expression n'est pas d'Aristote, mais le Philosophe a écrit: typ
9. *De Anima*, III, 8, 431b 20.
10. *Politique* I, 2, 1253a, 9, 10.
11. *Annales de la Faculté des Lettres d'Aix en Provence*, tome 43, 1967, p.85.
12. *Hist. Des Animaux*, IV, 9, 535a, 26 suiv. et 536a 32 suiv. Voir *Annales* p. 86.
13. Descartes, *Discours de la Méthode*, Ire Partie, § 1.
14. Descartes, *Discours de la Méthode*, Christian Bourgois Editeur, 1951, p.107.
15. Traduction Picavet, p.56
16. *Critique de la Raison pure*, Antinomie de la Raison pure, 3^e section; *Critique du Jugement*, Introduction, § 2, 3, 9.
17. *La Phénoménologie de l'Esprit*, tome 1, Éditions Montaigne, MCMXXXIX, p.196.
18. L. Robin, *Platon*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1935, p.113.
19. IX, 588b suiv.
20. *Timée* 21c-22c: Solon apprend en Égypte. - *Métaphysique* A,1, 981b 23 «C'est ainsi que l'Égypte fut le berceau des Mathématiques, car on y laissait de grands loisirs à la caste sacerdotale».-*Phèdre*, 274d: à Phèdre qui demande à Socrate: «rapporte ta tradition», ce dernier répond: «J'ai donc oui dire qu'il y avait près de Naucratis, en Égypte, un des anciens dieux de ce pays...ce démon porte le nom de Teuth; c'est lui qui inventa la numération et le calcul, la géométrie et l'astronomie, le trictrac et les dés, et enfin l'écriture».- Le géographe Strabon, dans sa *Géographie*, livre XVII, écrit: «Nous y avons vu des édifices consacrés jadis au logement des prêtres, mais ce n'est pas tout, on nous montra aussi la demeure de Platon et d'Eudoxe, car Eudoxe avait accompagné Platon jusqu'ici. Arrivés à Héliopolis, ils se fixèrent, et tous deux vécurent là treize ans dans la société des prêtres...Ce n'est qu'à force de temps et d'adroits ménagements qu'Eudoxe et Platon purent obtenir d'être initiés par eux à quelques unes de leurs spéculations théoriques...».
21. Heidegger, *Holzwege*, trd.fr de W.Brokmeier, Gallimard, 1962, p. 326.
22. Heidegger, *op.cit.* p.328.
23. Heidegger, *op.cit.* p. 33.
24. *La Philosophie bantu-rwandaise de l'Être*, p.42, n°7b et p.48 n+13b
25. *La Philosophie africaine de la Période pharaonique*, L'Harmattan, 1990.
26. Kagamè, *op. cit.* p.129.
27. *Le Discours et le symbole*, Aubier, 1962, p.190.
28. Hebga, *op. cit.*, p.134 suiv.
29. *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, trad. fr. Librairie Vrin, 1979, p.76.
30. *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, p. 166 et suiv.

4

Philosophical Reflections on Rationality

Joseph Nyasani

In this exposition, I shall not attempt to define rationality because rationality is logically impossible to define as a concept, being unique and absolutely without any generic presuppositions. Indeed, the uniqueness of rationality is so overwhelming that it confirms and re-confirms itself as such vis-à-vis indolent physical nature, which does not even offer any meaningful clue or explanation as to the nature and purpose of rationality itself.

Remotely and in a very descriptive manner, we can affirm that rationality roughly manifests itself as a positive state of possessing the capacity to engage in active thought or to observe the principles of logical procedures or simply the capacity to exercise reason rigorously, ordinately and abundantly in a deliberately and consciously enacted situation. What this in essence means, is that rationality is fundamentally the determinant of the status, quality, nature and justification for every unfolding human act. Indeed, rationality seems invariably to act as a sufficient condition for triggering and unleashing the operation of human reason in a manner to suggest that, without rationality as the vital fundamental substratum, reason would neither indulge in reflective thought nor produce the effects rightly ascribed to it. In a broadly extended sense, reason effectuates and completes the designs or, rather, projects of rationality always in a manifest and complementary fashion. It is through the reasoning process that humans can truly claim a share in the extraordinary faculty of intelligence in the animal kingdom and therewith to behave differently both in acts of innovativeness and those of ordinary, mundane and assertive action.

Rationality is perhaps the only human natural asset that is equally, proportionally and uniformly given to all human beings, irrespective of their natural environment, colour or persuasion. Thus rationality is never given in piecemeal or on preferential basis as far as the human species is concerned. It is therefore the mere exercise of rationality, its maximisation, application, manipulation and exploitation that create a semblance of inequalities. However, this is only a consequence or an effect of the

exercise of rationality on the phenomenological order rather than a measure of the quantitative or qualitative endowment of this unique gift. Thus human beings are not different because they are disproportionately endowed with rationality but because they have chosen to exploit and manipulate that same rationality differently, peculiarly and disparately. And yet it would be true to support the view that the effects of rationality exploited in some peculiar way, sometimes to the limits of intellectual capacity and natural curiosity, do indeed yield peculiar and differentiated results on the scales of human culture and civilisation.

Sometimes the rigorous exercise of rationality coupled with an earnest desire to search for new and viable possibilities to obviate and circumvent nature's defiant physical limitations, has led to the invention of such practical contraptions as those that underpin the development of some societies in some peculiar way and which marks them off from others. Where a strong emotional, psychological and nationalistic euphoria attaches to the product or products of this deliberate rigorous and consciously mental application, something of a cultural exuberance or enthusiasm develops and tends to overwhelm and, indeed, to obfuscate the very purpose and designs of exploiting rationality.

It is not necessary here to invoke all those grim and perverse instances of cultural exuberance and irresponsible racist supremacy creeds and crude posturing with which history is replete. Indeed sometimes the race supremacy syndrome may very substantially be rooted in this uncontrolled cultural exuberance, over-enthusiasm or despicable romantic effervescence that has characterised modern societies to the total bewilderment of those other societies still toiling away in excogitating possibilities of exploiting their rationality potential to the maximum and optimum.

Rationality can, in some instances, be misdirected and possibly abused, especially where it is optimally exploited to promote causes that are intrinsically obnoxious or morally reprehensible or openly anti-social. It is an open secret that human beings in their historical evolution have occasionally resorted to some rigorous incidents of employing their rationally potential to pre-empt and indeed to paralyse possibilities of embarking on similar endeavours from those considered to be potential rivals. I do not have to elaborate on the lethal weapons of mass destruction stockpiled and awaiting to be unleashed on what is arbitrarily perceived to be a mischievous and implacable enemy, all a product of the over-exploited rationality. Sadly enough, the world is coming to the realization that the production and stockpiling of chemical and biological weapons poses a serious threat to humanity, and all nations, on moral grounds, are duty-bound to condemn and outlaw any contemplated move to deploy them.

Is this perhaps a case of obsolescent, misdirected and possibly futile overload of rationality and its natural capability? Many would argue that a well-directed natural application or exploitation of rationality should never conduce to perverse or lethal effects in the order of natural preordainment and the whole purpose of human social existence. And they may probably be right considering that the endowment of rationality principally targets the preservation and promotion of the same rationality

in this terrestrial existence since this is the only way man can claim to exercise dominion over nature and to secure his own destiny as a thinking substance out to improve and enhance the quality of his own life and never to mar, thwart or plot against it through devious and unnatural inventions.

Rationality in its optimal exploitation, intrinsically and fundamentally, ought to target the positive aspect of human terrestrial destiny and never appear to impede it or to compromise it under whatever guise of some irrational exuberance, phobias and illegitimate anxieties which often lead to such innovative excesses that ultimately undo the positive character of this same rationality in the overall scheme of the animal kingdom. Again my submission here would seem to be that human rationality and its exercise in the reasoning process ideally ought to be about the good, and not merely a moral good but physical and aesthetic good as well. Thus the correct use of human reason deriving its impetus and sense from the substrate reality of rationality, must always aim at the preservation of all aesthetic and ecological values available in nature *ab initio* because human rationality must have been injected into the human species as part of the integral balance of nature and as a complementary feature to the global aesthetic, physical and creative arrangement.

Human rationality fundamentally derives meaning and justification from the state of being in perfect harmony or reconciliation with nature's presumed state of balance, and it is moreover supposed to effectuate or, rather, realise its natural potential in conformity and in consonance with the integral objective process of the ineluctably unfolding events of nature.

So much then for the scope of rationality and its application in *sensu stricto* and as a binding nexus of humanity. That notwithstanding, there may be another sense in which the use and application of rationality might be considered to be restrictive and largely relative especially if pegged to the prevailing circumstances and the physical and social exigencies of a people. What this means in essence, is that the full exploitation of rationality may be dictated by circumstances according as they determine a certain course to be adopted or to be refrained from. And this may basically have to do with the general peculiar circumstances of some locality that inspires a sense of action in a certain specified manner in order to appear to be in harmony with nature or to be integrated into the unfolding overall natural equilibrium. Thus human beings are compelled to conjure up the idea of self-defense in view of the sometimes marauding forces of nature out to annihilate them contrary to the natural postulates aimed at maintaining the ecological biodiversity equation.

Now, far from the negative effects of the exercise of human reason referred to earlier, it may be possible and, in effect is always the case, that human beings in some societies may appear to be more enterprising or more prone to taking proactive or even pre-emptive measures to avert imminent dangers to their very existence and which existence is always aimed at forming a vital feature in the mosaic of the natural social corpus. This is really a matter of circumstantial compulsion but which nonetheless seems to inspire and to encourage a sense of superior achievement or a sense of cultural exuberance, ultimacy or finality and excellence. Thus a false sense

of generalising indiscriminately the reality and urgency of the physical circumstances of one specific locality has, sadly enough, led to a false sense of presumption and an inane self-esteem about the superior rational endowment and the capacity to excel in technological inventions. And as an instance of lamentation here, I must submit that Africa has had to bear the brunt of the low esteem in this regard, over and beyond the empirical factuality of the circumstances prevailing there. I happen to recall rather distinctly the remark made by one of the European participants in the metaphysics conference held in Mombasa some fifteen years ago and attended by some delegates here present, to the effect that Africans do not appear to use reason and instead depend predominantly on the emotional instinctual package. I recall the uproar and furore it caused among the African participants of that conference as those who were there will attest.

Maybe, this could have been a *bona fide* innocent and innocuous remark made by the participant but one nonetheless that is commonly and variously shared under different shades as my European colleagues here might reluctantly want to admit but which has, unfortunately, condemned the black race into a state of stereotype and abject backwardness in the exercise of mental powers. This state of affairs must, of course, be vehemently and resolutely rejected because it is outrageous and actually based on a false premise of disregarding the reality on the ground and the critical role the physical circumstances play on the generation and the goading of the inventive initiative.

As a matter of fact, rationality cannot and should not be measured or judged on the basis of productivity or on the basis of complex technological products even though this may be a proof that human rationality is effectuating and crystallising itself in a certain particular way. Indeed even where it is known to so crystallise itself, it would be erroneous and fallacious to assume that where it is not working to this comparable level and degree of profundity, it may summarily be regarded as inferior and indolent. Far from it, because the truth of the matter is that even in rather frivolous and lackadaisical undertakings of the human mind, there are tremendous achievements and of equally comparable measure, alertness and alacrity relative to this particular chore since it is basically realised for the purpose of achieving a perfection *nescio quomodo*. Consequently, it would be erroneous to assume that the realisation of one mode of perfection is better or superior to the other unless of course this perfection is judged on the utilitarian formula exclusively. And yet it is true to argue that the ontological value of any perfection remains uniquely one, equal and distinctively human in status and desirability.

Rationality is neither an ideal nor a desirable tool to perfect oneself but is a perfection *simpliciter* holding out myriads of possibilities for other further human perfections in the order of natural pre-ordainment according as circumstances and conditions may determine from time to time and from place to place. The rationality quotient, in my view, ought to be judged on the basis of the strict application to the phenomena occurring to the mind in a certain way and in a determinate intensity to induce a particular result no matter the nature of that result provided it is judged

to enhance the quality of human life in a qualified but positive way and in proportion to the dictates of the circumstances actually controlling, determining and obtaining in a particular social environment.

Once again rationality is not necessarily measured on the scales of the external effects of it or on the basis of manifest external acts of ingenuity, but rather on the basis of bringing about an effect, *quocumque modo*, and without regard to the social or economic or even technological impact, provided such a result is ordinately and naturally desired as an end in itself. Human rationality therefore appears to stand out indifferently to the things it can effect as a measure for its appraisal and justifiability. And yet the common fallacy seems to persist to the effect that where it may appear to be relatively dormant or inactive, it ought to be concluded that it is given or shared out discriminately and disproportionately to the human species.

Maybe, there ought to be a fresh rethinking about the multi-faceted approach to the terrestrial fate of humankind in the sense of readjusting to the fact that every aspect of positive human activity is critically complementary to the desired global goal and that none of these efforts are more significant or more worthy pursuing than others strictly on the scales of the concerted effort to improve or, rather, ameliorate the conditions of the harsh human existence on all perspectives of human life. The synchronising, harmonising and cherishing of this multi-pronged and seemingly disparate and sometimes distraught approach to issues which ultimately affect all human beings in a variety of ways, should really create a positive awareness and appreciation of the common fate on the one hand and the indispensability of the productive capacity in whatever direction in the enhancement of the common human goal on the other. In this new awareness, there may be no room for appraising or even rationalising certain human achievements as being either superior or inferior in their practical utility or service to the cause of the general mankind.

Now having conceded that rationality *per se* is a human endowment bestowed upon every thinking substance or rather every being capable of discerning and choosing freely (and not merely out of instinct) rational alternatives in a proportionate measure, the problem that would seem to arise is: why does it appear dormant or potentially inactive in certain individuals or societies than in others? Once again this is not something that may be predicated upon the nature of it (rationality) or upon the fact that it is disproportionately given, but rather because it may lack the necessary challenging conditions to stimulate it into acts of cogitation and even acts of auto-scrutiny, that is, reasoning into and about the reason of its apparent lack of active engagement. Consequent upon this unfortunate situation, it is possible that certain aspects generally considered to be of critical material importance elsewhere, may be ignored altogether or literally put on the back burner for so long as the conditions have not matured for them. This unfortunate state of affairs has partly been responsible for the subjective labeling of societies as either advanced or backward strictly on the yardstick of the local compulsive phenomena and conditions which may not be present and controlling everywhere and every place.

In this whole scenario, rationality remains intact and potentially far-reaching in its scope and application so that it might even be more sensible to refer to this state of rationality dormancy and rationality engagement as two dichotomous states of the human mind on the basis of which no parallel can be drawn as to warrant the labeling of one set of people as advanced and others as backward, the more so because the conditions and circumstances hardly ever dawn on them uniformly and at one and the same time. For this reason, it may legitimately be argued that the hasty labeling may not be only subjective, oppressive and unfair, but also patently pre-emptive and monopolistic in its scope and approach. As a matter of fact, this labeling leaves a sad legacy of developing without end for the so-called developing countries of the world against that of a completed process for developed countries when in effect they too are condemned to an interminable process of further and further development. As a matter of fact seeking other modes of alternative development options and strategies cannot be uniformly equated and neither can it attract the same uniform and indiscriminate labeling, as it would now seem to be the case.

Inasmuch as and to the extent that rationality confronted with the objects of nature will produce amazing contrasts in the whole panoply of human artefacts and inventions, so also can it produce monstrosities that inherently embarrass the human reason itself and in fact tend to drive the same rationality to the state of shock and self-redefinition, especially under the pressure of torments of the human conscience. As rationality withdraws to the state of auto-redefinition, it tends to lose grip on what it has actually engineered over the period of time and, as a consequence, is compelled to go back once again to the drawing board to redesign anew. In this state of repetitive redesigning, human development is continuously rendered a vicious process or even an unending process with the force of a multi-dimensional character regarding the inexhaustible possibilities inherent in the objects of nature. Thus the human task seems to be that of transforming the external characteristics of the objects of nature in *saecula saeculorum* but of course without prejudice to the integrity and inexhaustibility of the capacity of human rationality. It is in this sense particularly that development should not be regarded as a closed chapter but as an evolving one, always into the unpredictably multi-dimensional breadth and profundity.

But then the critical question remains: what happens when rationality encounters its counterpart such as is the case in this forum? Is it enhanced, impoverished or perhaps rekindled or even regenerated? My submission here would rather be that new frontiers of possibilities begin to unfold through the mutual fecundation and implicit exercise of invoking or triggering all sorts of reminiscences. Thus our rationality is awakened to other hitherto unknown or unenvisioned possibilities whereby new challenges are posed solely for the eclectic scrutiny and contemplation. It is in the process of evoking these shadowy and vaguely articulated images in our mind that reason is fed with materials to work on strictly according to their utility and derivable intellectual fascination. In this way, the challenges posed to the intellect,

the seat of rationality therefore, prompt and propel human beings into manifold frontiers of integral development achievements or advancement.

Recalling that the colloquium concerns the encounter of rationalities, we cannot avoid focusing on the implicit or explicit exercise or application or even the working of rationality as an indubitable supposition, a viable and unfailing faculty of human utility, as a distinctive nature of all human beings and as a condition *sine qua non* for all intellectual processes. Now this somewhat broad description of rationality at once imposes certain limitations upon the human freedom to treat rationality as if it was a commodity or object of predication, and less so an object of relativisation. In other words, rationality in its objective meaning as an intrinsic criticality in the determination of the nature of humanity, cannot be made the object of scrutiny in any objective sense except in as far as we may be prepared to impugn its claims, pretensions, illimitable epistemic latitude and its dominion over everything of empirical and non-empirical nature as advocated by Continental Rationalism. And yet it was precisely because of this absolute claim over the transcendence of human reason that the immortal Kant was compelled to rebel and to seek a mid course between it and British Empiricism. In this regard, it must be acknowledged that it is not rationality *per se* that is the problem nor its intellectual potential but rather its indiscriminate and unregulated exploitation that effectively confounds and compounds the meaning of this otherwise innocuous human patrimony.

The encounter of rationalities ideally ought to aim at the disengagement or isolation of rationality from its effects on the one hand and the competing and sometimes conflicting human interests in its exploitation on the other. In my view, the philosophical task at this colloquium might seem to be that of thematising the aspect of encounter in the sense of proposing rational boundaries to the capabilities and epistemological pretensions of this unique human endowment – again much along the same lines as Immanuel Kant. I doubt very much if philosophers, at any time, may have stumbled on an alternative discovery of the nature, denotation or even some new natural ingredient of the human reason (rationality by implication) since the time of Kant, which is really why we must be content with the general epistemological guidelines proposed by this great philosopher.

It has been abundantly argued by some philosophers that rationality, as a product of human associative reality and the providentially endowed intellectual power to dominate nature, must grow in inverse proportion as humans develop or undergo physical and mental changes. This is really the point that philosophers must not only seek to discount but also to elucidate even further, since all the confusion about the status and nature of rationalities in the world would appear to be rooted in this confusion. I am therefore confident that at the end of this exercise, a better comprehension on the nature, practical scope and the effects of rationality will have been achieved as a measure to discard old-fashioned and stereotype notions about its capability or incapability in the actual or potential sense.

5

Un Philosophe italien méconnu: Le Rationalisme critique de Giulio Preti

Luca Maria Scarantino

Tout au long du vingtième siècle, la philosophie italienne a su contribuer, en mesure considérable, à redéfinir la conception contemporaine de la «raison». Sans vouloir examiner l'ensemble de cet apport, ce qui nous obligerait à un travail historique qui dépasse les limites de ce travail, nous allons nous focaliser sur le mouvement théorique au centre de ce procès, le «rationalisme critique» qui s'est développé à partir du deuxième quart du siècle, et en particulier sur son représentant principal, le philosophe Giulio Preti (1911–1972).

Preti appartient à cette génération de jeunes intellectuels, poètes et artistes qui, dans l'Italie des années 1930, revendiquent une profonde régénération de la philosophie, de la littérature et des arts contemporains. Connue sous le nom de «rationalisme critique», ce mouvement se regroupa à Milan autour du philosophe Antonio Banfi. Des philosophes comme Luciano Anceschi, Enzo Paci et Giulio Preti, des poètes et écrivains, comme Vittorio Sereni, Antonia Pozzi et Elio Vittorini, mais aussi des peintres tels qu'Aligi Sassu et Ernesto Treccani figurent parmi ces jeunes qui, sous le signe d'un antifascisme d'abord culturel puis ouvertement militant (plusieurs d'entre eux seront incarcérés par le régime), éveillent une ferveur intellectuelle qui marque d'un profond renouveau la culture italienne. Des revues comme *Corrente di vita giovanile* séduisent des maîtres comme Eugenio Montale, Salvatore Quasimodo ou Carlo Emilio Gadda et s'allient avec d'autres avant-gardes intellectuelles: à commencer par les poètes hermétistes florentins (Luzi, Macri, Bigongiari, Parronchi, Bo) et les peintres de l'école de Rome (Scipione, Guttuso, Mafai, Afro...) Les jeunes cinéastes Alberto Lattuada et Luigi Comencini y font également leurs débuts, ouvrant la voie à une conception engagée du cinéma qui culminera à la vague néo-réaliste.

De ce mouvement intellectuel éclôt entre 1940 et 1944, puis à nouveau entre 1946 et 1949 la revue philosophique *Studi filosofici*. Giulio Preti, Enzo Paci, Remo Cantoni, Giovanni Maria Bertin et Maria Adalgisa Denti (des «gens de combat, prêts à assumer leurs responsabilités historiques») animent cette publication qui, sous la direction de Banfi, s'engage dans le sens d'une double reconstruction philosophique: d'une part elle vise une orientation «scientifique, donc rationnelle» de la pensée, d'autre part elle veut ouvrir la raison à «l'inépuisable richesse de l'expérience et de la vie» (ce qui donnera lieu, par exemple chez Paci, à une profonde vocation existentialiste). Ludovico Geymonat, Nicola Abbagnano, Luigi Pareyson et Guido Calogero, mais aussi Nicolai Hartmann et György Lukács, écrivent dans la revue.

L'enseignement de Banfi marque profondément ces jeunes, et Preti en particulier. Maître reconnu et pédagogue d'exception, il enseigne à ses disciples à déceler dans les transformations des mœurs, de la culture et de la société les signes d'une crise historique radicale, qui appelle à ériger de nouveaux repères. Mais ce sentiment tragique du contemporain, en un sens même nietzschéen, loin de céder la place à un vitalisme ou à un irrationalisme résigné ou exalté, se fait, chez Banfi, quête d'une reconstruction rationnelle s'inscrivant dans la tradition philosophique kantienne et husserlienne (mais aussi marquée par la pensée de G. Simmel).

L'indissolubilité entre le plan de l'expérience vécue et le «plan rationnel de résolution de l'expérience» (qui rend la pensée «la traduction conceptuelle des contenus de l'expérience»), le refus d'hypostasier les concepts épistémologiques (qui inspire sa critique de «l'actualisme» de Giovanni Gentile) et l'«identité substantielle de structure» qui existe entre philosophie et science, toutes deux soumises aux règles du «discours rigoureux», l'une – la science – visant des portions de la réalité, l'autre – la philosophie – ayant pour objet l'ensemble des formes de la culture: tels sont les éléments centraux de la formation philosophique de Preti, déjà visibles dans *Idealismo e positivismo*, son ouvrage de 1943 qui en esquisse une première synthèse.

Mais dans les années 1940 Preti se mesure aussi à d'autres courants de pensée. Ses écrits témoignent d'une attraction croissante pour l'empirisme logique, qu'avait introduit en Italie l'action convergente de Federico Enriques et de Ludovico Geymonat – mais aussi, progressivement, d'une découverte du pragmatisme américain. La rencontre avec ces mouvements est capitale pour Preti et vient se greffer sur sa formation critique, banfienne et husserlienne. Dès lors, sa recherche d'une «rationalité nouvelle» se fera essentiellement autour de quatre axes majeurs: la tradition néo-kantienne et cassirérienne, la phénoménologie de Husserl, l'empirisme logique et le pragmatisme américain.

Cette reconstruction philosophique restera surtout liée à un projet culturel de longue haleine, que renforcera l'engagement de Preti dans la résistance sous l'Occupation: bâtir une culture fondée «rationnellement» sur le libre assentiment de l'autre plutôt que sur une autorité extérieure, porter au jour les formes d'un savoir capable d'échapper à la logique «de la foi, du mythe et de l'obéissance» propre à l'ontologisme substantialiste classique – bref, substituer à la pensée «violente» de la

métaphysique essentialiste une philosophie de la persuasion rationnelle, qu'il fera coïncider à la fin avec les structures du discours scientifique.

C'est également à travers sa participation au débat philosophique et culturel porté par les principales revues de l'époque, à commencer par le *Politecnico* de l'écrivain Elio Vittorini, que Preti fait preuve, dès la fin de la guerre, d'un engagement civil et intellectuel s'inspirant largement de l'œuvre du philosophe américain John Dewey. Il s'inscrit ainsi parmi les représentants de ce mouvement rationaliste et critique qui prend le nom de *neo-illuminismo* («Nouvelles Lumières») et qui, à la fin des années 40, regroupe autour d'un projet de renouveau moral une vaste portion des philosophes italiens. C'est cet élan éthique qui motive son choix rationnel, empiriste et pragmatiste: «L'empirisme logique et le pragmatisme se présentent comme la philosophie des hommes qui ont confiance en eux-mêmes, en leur sensibilité et leur expérience; qui accordent à l'homme un meilleur destin que celui de rester emprisonné dans un ordre et une hiérarchie. C'est une philosophie démocratique par excellence, une philosophie de l'enfant, du sens commun, du voir avec ses propres yeux. Une philosophie de l'homme sans mythes et sans croyances, sans dieux et sans maîtres. C'est pourquoi aujourd'hui, dans ce choc de volontés de puissance, de domination sur les masses, d'exploitation des masses, de mobilisation des masses, cette philosophie exaspère les chefs, les fanatiques et les mercenaires».¹

Quelques précisions se rendent nécessaires. Chez Preti, cette expérience qui permet de «voir avec ses propres yeux» est formée par l'ensemble des expériences immédiates et totales vécues dans l'instant: les «immédiatetés pratico-sensibles dont se compose la vie humaine». Preti entend la connaissance plutôt comme une construction théorique, où les concepts sont introduits pour rendre raison de la «résolution» théorique de l'expérience, que comme le miroir d'une réalité extérieure et préexistante. Si l'on me dit «voici un chien», j'ai une perception immédiate, qui n'a pas besoin, pour être comprise, d'enquêtes scientifiques, métaphysiques ou autres: cette affirmation «ne signifie rien d'autre que le fait de voir ce chien, qui respire, gémit, remue sa queue et se gratte»; elle n'est pas «l'image d'un rapport incontrôlable entre des 'objets' incontrôlables: c'est l'énoncé d'un événement, l'énoncé contrôlable d'un événement contrôlable». Ces énoncés immédiats possèdent «une immédiate certitude pragmatique; ils sont certains, parce qu'ils expriment, communiquent, organisent et confèrent une signification à des actes et des comportements qui constituent la trame de ma vie quotidienne»². Ils forment ce que Preti appelle le *sens commun*, une notion qui acquiert dans sa pensée une valeur épistémologique très précise: on peut aussi l'appeler «expérience vécue (*Erlebnis*) et commune, et appelons *langage commun* le langage dans lequel elle est énoncée. Ce dernier, avec son évidence pragmatique, représente la limite inférieure de toute vérifiabilité, et donc ce qui, en dernière instance, confère un sens à tous nos discours»³.

Preti introduit ainsi une distinction fondamentale entre deux niveaux de signification: une signification pragmatique, immédiate et propre au langage commun, et une signification théorique, produit d'une abstraction catégoriale. Parallèlement à cette distinction, une seconde différencie en effet deux notions de la vérité: celles de

vérité pragmatique et de *vérité analytique*. Dans ce langage exclusivement pragmatique qu'est le langage ordinaire, la vérification est, par définition, exclusivement factuelle; elle est «une vérification *par présence*: [les énoncés du langage commun] sont vrais si certaines choses (ou certaines sensations?) sont présentes, faux si elles sont absentes». Ainsi, la phrase «le soleil se lève à 6 heures» est fausse à l'intérieur de la chaîne de dérivations de l'Astronomie (moderne), mais elle est vraie si on la considère dans sa valeur pragmatique. Cet *emploi* purement pragmatique constitue le critère qui définit le langage commun, car celui-ci permet «d'énoncer immédiatement des faits, mais pas des significations»⁴. Pour qu'une signification pragmatique devienne théorétique, elle doit subir une transformation – or celle-ci produit *un autre terme*, différent *par nature*. Ainsi se produit le passage à la connaissance rationnelle. Les appréhensions sensibles perdent leur caractère d'«événements» uniques et pleins pour être cooptées dans un système qui les rend signifiantes; des cadres perceptifs différents et nouveaux se constituent de cette façon: les «images scientifiques du monde».

Ce passage au rationnel produit ainsi «une véritable révolution dans la réalité humaine», ouvrant une nouvelle dimension, la «dimension proprement logique, autrement dit la dimension des *significations*. Les événements se transforment en *objets*, les simples présences en présences dotées de signification». Or le fait de signifier comporte à la fois une sélection et une réduction partielle de l'événement, ce qui conduit Preti à introduire la notion de *sélectivité* des significations. Une signification ne considère un événement que d'un point de vue particulier: elle détient «un pouvoir de sélection, par lequel tous les événements ne peuvent être admis, et même ceux qui le sont, sont réduits à des significations particulières». Les «images scientifiques» du monde, issues des différentes formes de «résolution rationnelle» de l'expérience, décrivent des identités toujours partielles⁵.

C'est essentiellement sur ce point que se joue l'écart avec le réalisme métaphysique. À l'ontologisme qui conçoit le sujet et l'objet de la connaissance comme deux réalités en soi, Preti oppose une conception de la connaissance où ni l'objet ni le sujet «ne sont des choses, mais des fonctions de la connaissance». La dimension linguistique de la connaissance joue ici un rôle essentiel. Se servir du langage «c'est déjà abstraire et généraliser: abstraire, car les événements de l'expérience sont libérés de leur immédiateté qualitative, de leur contenus accidentels et locaux; généraliser, car une vaste série de connexions devient possible, qui rend possibles des conséquences et des prévisions (c'est-à-dire, des significations) qui dépassent largement l'épuisement immédiat de l'événement»⁶. Les informations véhiculées par le terme de «chien» ne se réfèrent plus uniquement à mon chien qui est là, mais à toute une série potentiellement infinie d'autres faits, lesquels «perdent leur caractère accidentel et ponctuel pour devenir des exemples ou des cas particuliers de notions plus générales; ils acquièrent ainsi une signification à l'intérieur du système, grâce à laquelle ils deviennent explicables, prévisibles et, le cas échéant, productibles».

Chez Preti la difficulté classique selon laquelle il «n'existe pas deux choses, voire deux faits, identiques» n'est «qu'une pure conjecture métaphysique, car l'identité est quelque chose d'introduit»: elle est toujours telle «par rapport à un module. Les

significations qu'introduit le système théorique identifient en un seul fait tous les faits identifiables par rapport à ce tel module». On doit à Jean Petitot d'avoir insisté sur le caractère constitutif de l'induction chez Preti, car celle-ci «ne doit pas être conçue comme chez les empiristes, à la manière d'une généralisation opérant le passage de la régularité de faits observables à des lois mais plutôt, comme chez Aristote, à la manière d'un passage du fait à la signification (passage au typique, au générique)». Les événements ne sont pas identiques, ils le deviennent par rapport à une signification déterminée. On se soustrait ainsi à la difficulté «de l'induction à partir d'une infinité de faits différents, puisque l'induction est opérée à partir d'un fait unique, ou plutôt d'un fait standard». Cette réduction à un modèle marque le passage de l'expérience sensible et pragmatique à sa constitution rationnelle. Le discours philosophique et scientifique, déterminant les catégories par lesquelles il légalise l'expérience, *construit lui-même* ses propres catégories fondamentales, donc «ses *ontologies régionales*».

Or, le sens d'un discours réside dans sa capacité à intervenir façon opérationnelle sur l'expérience, en produisant des *prévisions*. Mais, dès lors que la vérifiabilité est requise pour un système dans son ensemble, donc pour sa capacité opérationnelle, le remplissement de sens coïncide avec l'aptitude de ce système à intervenir au niveau de l'expérience, et par conséquent à produire des *prévisions*⁷. Du point de vue philosophique, ce «retour à l'expérience» exprime le caractère vital du rationnel: les idées ne sont plus «des objets d'une *théorie*, mais des *plans d'action*, des invitations à l'action selon un cadre opérationnel spécifique». Le savoir s'ancre dans l'action humaine d'une manière qui conditionne les formes mêmes de la culture: le choix des catégories, des principes rationnels, des significations «relève largement de la situation historique ainsi que de leur capacité à répondre à la situation concrète que le philosophe et sa philosophie doivent envisager: avec ses problèmes, ses tendances, ses crises. Sans en découler de manière univoque et nécessaire, ces principes sont en quelque sorte déterminés par la situation concrète de la culture». Cet enracinement historique est total. Si le concept de vérité reste tout à fait formel, car celle-ci dépend exclusivement des règles formelles qui la déterminent, les plus généraux parmi les principes de la rationalité, les principes logico-formels, n'échappent pas à cette exigence opérationnelle. Loin d'être «des idées éternelles non susceptibles de se transformer au fil du temps», ces structures, que Preti réunit parfois sous le terme de langage parfait ou idéal, sont liées «à une fonction, ou à des fonctions spécifiques qu'une culture donnée assigne au savoir» et sont historiquement construites et variables «selon les exigences concrètes d'une culture historique donnée».

Ce caractère historiquement variable investit «le Saint des Saints de la pensée moderne: la question des *a priori*». Preti met en opposition deux conceptions. D'une part une tradition qui conçoit les *a priori* comme une «constellation des étoiles fixes de la pensée, comme des formes (voire des contenus) indépendantes de tout devenir humain, de toute expérience historique et donc immuables » ; d'autre part, une perspective conventionnaliste qui leur assigne la tâche «d'organiser les expériences au sein du discours, créant un réseau de concepts qui rendent significantes les expériences:

cette fonction peut parfaitement être accomplie par un *a priori* historique et relatif, actif (opérationnel) et activement construit, plutôt que préexistant et découvert⁸. L'histoire du savoir n'est que «l'histoire de la formation et de la transformation des ontologies à travers lesquelles l'homme a pensé sa situation dans le *cosmos* et dans sa propre société humaine»⁹. La manière dont s'articulent ici la validité objective de la vérité et sa dynamique historique – ou, autrement dit, la manière dont l'épistémologie s'incarne en une moralité – constitue l'un des apports majeurs de la pensée de Preti à la philosophie contemporaine.

Au niveau du savoir rationnel, le sujet du savoir correspond à la «trame formelle des catégories», au réseau des normes logico-formelles, des critères de vérité et de validité qui modèlent notre savoir et l'étayent. Mais ce sujet «social» ne doit pas être conçu au sens concret, comme groupe ou acteur social particulier. Il est au contraire «le dépositaire des formes, des catégories, des significations par lesquelles et grâce auxquelles on sélectionne l'expérience, on l'interprète et, conformément aux formes acceptées de “vérité” on la constitue en “monde réel”».

Mais ce sujet *s'objectivise* également dans les formes historiques concrètes selon lesquelles les sociétés produisent, façonnent et transmettent leur savoir (ce «que Hegel appelait l'*esprit objectif*»). Nous appartenons à ce sujet transcendantal. Notre vie en est imprégnée. Il conditionne notre manière de regarder les choses et détermine notre plus fondamentale manière de les voir, notre sens commun: «l'*expérience* n'est pas seulement sentir ou percevoir, c'est aussi tendre et désirer, relier et évaluer; elle est toujours chargée de significations (références) et d'évaluations. Mais références, connexions, évaluations ne sont pas (ou seulement dans une moindre mesure) des créations individuelles: elles sont un héritage, à la fois biologique et non biologique, qui affleure du passé tout entier de l'espèce et de la société. Ce sont des réponses sélectionnées et typifiées, des modes opérationnels, des orientations de l'évaluation et du désir que nos ancêtres nous ont transmis (chaque génération modifiant peu ou prou l'héritage reçu) et que nous transmettrons, et sommes même en train de transmettre, modifiés, à nos enfants et continuateurs».¹⁰

C'est la raison pour laquelle «une culture démocratique doit être fondée sur la persuasion rationnelle» et que celle-ci, qui est au cœur de *Praxis ed empirismo*, le livre paru en 1957, repose sur un savoir «public, intersubjectif et vérifiable en commun»: «Il ne s'agit pas simplement des bons (ou mauvais) résultats techniques du savoir scientifique: il s'agit en premier lieu de sa libre, publique, rationnelle et concrète universalité humaine». Contrairement au réalisme ontologique, le discours scientifique produit une adhésion libre et «rationnelle» car ses méthodes et ses formes de communication correspondent aux structures de ce sujet transcendantal. Or si ce sujet dont nous portons l'empreinte pénètre notre manière de penser, de voir, d'entendre, d'agir, notre *expérience* au sens large – bref: notre vie –, alors la portée «rationnelle» du discours, sa capacité à produire une «persuasion rationnelle» est enracinée dans notre chair et notre expérience vitale et historique: c'est un discours qui n'admet d'autre autorité que celle que chacun porte en soi. Toute la puissance et toutes les limites du rationnel s'y trouvent réunies.

Finalement, le sujet transcendantal porte en soi la possibilité de produire des transformations, et c'est là l'espace de la liberté. L'expérience ne doit pas se réduire à l'adhésion à un sujet-tradition dont les contenus seraient inaltérables et prêts à l'emploi, comme dans le cas d'un *sensus vulgi*. Au contraire, la rationalité scientifique fixe la responsabilité de l'homme de science et du philosophe, car «choisir une position philosophique signifie adopter une attitude déterminée à l'égard de la culture dans son ensemble (...) Or la culture que nous voulons produire à partir de la philosophie de la praxis et par le truchement de l'empirisme logique est précisément une culture démocratique». Mais cette action, loin de rester abstraite, s'exerce au niveau des formes réelles, concrètes, du comportement humain. Les *maurs* constituent sans doute «l'aspect le plus passif et le plus clos d'une tradition: la routine, l'inertie, le moment non spirituel, non critique, non libre de la vie de tous et de chacun. Mais ils constituent, pour cette même raison, la substance de base de toute la culture. Nul travail culturel n'est efficace ou durable s'il ne reconstruit pas un *ethos*». La philosophie est une science sociale car elle touche à ce niveau fondamental de la vie humaine. Elle «obéit toujours à de profonds besoins sociaux, elle est profondément engagée dans le devenir et les destins d'une société et de sa culture»; de fait «la philosophie n'est jamais neutre ou indifférente, et elle n'a pas le droit de l'être. Mais elle choisit un *ethos* parmi d'autres, et non pas un parti parmi d'autres».

Au milieu des années 1950, de telles prises de position ne risquaient pas de passer inaperçues. Paru au moment des tensions politiques extrêmement aiguës qui suivirent l'invasion de la Hongrie, *Praxis ed empirismo* devint aussitôt la cible d'un débat très animé et de polémiques virulentes, qui accrurent considérablement l'isolement culturel et académique de Preti. Professeur à l'Université de Florence depuis 1954, Preti voit le respect publiquement professé à l'égard de sa vaste compétence théorique et historique se doubler d'une incompréhension de fond, sinon d'un franc désintérêt pour sa pensée – un isolement adouci par l'amitié de quelques collègues, parmi lesquels les anciens hermétistes, qu'il aura retrouvés à Florence. Ce sont les «années de silence», pendant lesquelles ses publications se font rares, ses prises de position ponctuelles et épisodiques: des années au cours desquelles une production scientifique réduite recèle des méditations intenses, dont témoigne la richesse de cahiers inédits, assorties d'une présence assidue dans les pages de la presse non spécialisée. Or la découverte progressive de ses inédits nous dévoile un ensemble de réflexions théoriques extrêmement riche, articulé en une multitude de cahiers où les écrits de synthèse côtoient les textes expérimentaux: comme s'il était en quête de nouveaux domaines de recherche, en proie à une turbulence théorique; comme s'il se trouvait dans une sorte d'impasse théorique.

Ultime produit de cet effort, *Rhetorica e logica*, paru en 1968, témoigne d'une volonté de comprendre une culture et une société en proie à des transformations radicales. Mais Preti semble aussi se mesurer, d'une manière plus tragique qu'il ne paraît à première vue, à l'essor d'un nouvel irrationalisme qui, incompressible à la simple formule des «deux cultures», était aussi irréductible à celle de «propagande» (qu'il avait rapidement esquissé dans *Praxis ed empirismo*). Le regard de Preti se porte ainsi

sur les formes de la moralité contemporaine, qu'il aborde à l'aide de concepts puisés dans la tradition morale du vingtième siècle, comme celui, emprunté à Nietzsche et à Scheler, de «ressentiment». Sous le couvert d'une analyse morale de la théorie de la persuasion, qui renoue avec l'œuvre des philosophes belges Eugène Dupréel et Chaïm Perelman, il explore alors ce qu'Étienne Gilson, lors des conférences vénitiennes à la «Fondazione Cini», à l'automne 1964, avait appelé la *société de masse et sa culture*. Sa pensée prend ainsi de nouvelles directions, qui marquent les limites de sa réflexion et représentent l'extrême motif d'intérêt de son œuvre.

Survenue durant l'été 1972 alors qu'il se trouvait sur l'île tunisienne de Djerba, sa disparition soudaine achevait un parcours philosophique tourmenté, confronté sur la fin de sa vie au flou d'une société en profonde transformation. Elle incarne aussi notre anxiété devant l'avènement d'une crise historique radicale, dont les contours restent encore indéfinis et, en large partie, insaisissables:

Noi veggiam, come quei c'ha mala luce,
le cose, disse, che ne son lontano;
cotanto ancor ne splende il sommo duce.
Quando s'appressano o son, tutto è vano
nostro intelletto; e s'altri non ci apporta
*nulla sapem di vostro stato umano*¹¹.

Notes

1. G. Preti, *Écrits philosophiques*, Paris, Cerf, 2002, p. 53-55.
2. G. P., *Écrits philosophiques*, p. 66.
3. G. P., *Écrits philosophiques*, p. 76. Pour leur caractère linguistique, qui les rend communicables et en même temps les met à l'abri de tout rapprochement avec d'incommunicables entités métaphysiques ou psychiques, ces «immédiatetés» se rapprochent aux «constatations» (*Konstatierungen*) de Moritz Schlick. C'est d'ailleurs leur valeur communicative qui les place au fondement de l'interaction entre les hommes: ils «impliquent et sont impliqués dans une série d'autres énoncés du même genre, à travers lesquels se réalise, dans la société, la vie des individus et la vie de la société elle-même. Ils ne renvoient à rien qui soit avant ou après eux; les hommes s'entendent à travers eux. (...) s'il est vrai que je peux douter de tout, mais je ne peux douter de mon existence, il est également vrai que je ne peux douter de tout ce qui est concrètement impliqué dans l'expérience concrète» (p. 66). On reconnaît par ailleurs, dans ce «réalisme du sens commun», un élément comportementaliste prononcé.
4. Cela explique bien la réticence de Preti à l'égard du programme de «reconstruction philosophique du sens commun» de George E. Moore: «une telle "*Weltanschauung* du sens commun" n'existe pas. *Weltanschauung* signifie construire des faits à travers leurs significations: construction courante, systématique et technicisée, qui possède des critères (qui éventuellement peuvent même se révéler des pseudo-critères) pour décider du vrai et du faux, du réel et de l'irréel. Le sens commun ne possède d'autres critères que l'apparence pragmatique immédiate». En fait, chez Moore le sens commun est une catégorie culturelle, alors que chez Preti il devient un concept épistémologique.

5. D'où le grand intérêt de Preti pour la théorie des réductions partielles développée par Carl Hempel. D'où, surtout, le caractère inépuisable de l'objet (en tant qu'objet réel, vécu), qui «n'est pas une réalité ontologique qui s'oppose au phénomène, mais la limite de la série des phénomènes» ou, comme Preti le dit ailleurs, le *but infini* de la culture.
6. G. P., *Écrits philosophiques*, p. 126.
7. Notons que la notion husserlienne de *Erfüllung*, le remplissement de sens qui fixe et valide le rapport entre les systèmes théoriques et la réalité empirique, est ici interprétée comme vérification, celle-ci s'étendant jusqu'au niveau ultime du communicable: «seules les expériences finales, ultimes, constituent le plein remplissement de sens, la pleine et totale évidence de ce que la signification se limitait à viser». Preti déclare d'ailleurs que le principe de vérification «sert de théorème fondamental d'une gnoséologie positive. [...] On est très près de la théorie husserlienne de la *Bedeutung* et de l'*Erfüllung*, que certains auteurs, comme par exemple Findlay, ont résolument importée dans le néo-positivisme».
8. La proximité de ces thèses avec la «conception pragmatiste de l'a priori» condensée dans une page de C. I. Lewis est frappante: «*The thought that both rationalism and empiricism have missed is that there are principles, representing the initiative of mind, which impose upon experience no limitations whatever, but that such conceptions are still subject to alteration on pragmatic grounds when the expanding boundaries of experience reveal their infelicity as intellectual instruments. [...] Our categories and definitions are peculiarly social products, reached in the light of experiences which have much in common, and beaten out, like other pathways, by the coincidence of human purposes and the exigencies of human cooperation. Concerning the a priori there need be neither universal agreement nor complete historical continuity. Conceptions, such as those of logic, which are least likely to be affected by the opening of new ranges of experience, represent the most stable of our categories; but none of them is beyond the possibility of alteration*» (C. I. Lewis, «The Pragmatic Conception of the a Priori», dans H. Feigl & W. Sellars (éds), *Readings in Philosophical Analysis*, New York, Appleton-Century-Crofts 1949, p. 293; l'article de Lewis reproduit le texte d'une conférence prononcée lors d'une réunion de l'American Philosophical Association en décembre 1922).
9. On serait alors tenté de rapprocher les positions de Preti aux «paradigmes scientifiques» de Kuhn. Or la réflexion de Preti ne saurait être limitée aux seules problématiques de la philosophie et de l'histoire des sciences. Cependant, ce n'est pas sans intérêt que nous lisons dans l'article *Grammaire et logique*, paru en 1955, que la linguistique historique de Brøndal et Hjelmslev dégage une «diachronie entre les différents systèmes», car la formation des diverses langues au sein d'une même souche linguistique «ne peut pas se résoudre en une série de phénomènes progressifs. Il est vrai en revanche qu'à un moment donné [...] on est passé à un système linguistique différent: que, pour rester dans la problématique des systèmes, les paradigmes ont changé».
10. G. P., *Écrits philosophiques*, p. 123.
11. *S'approchent-ils, ou jà sont-ils, tout vide/ Est notre esprit: si nul ne nous enseigne/ Rien ne savons des vivants et du monde*, Dante, *Enfer*, x, 100-105, trad. et comm. par A. PÉZARD, Paris, Gallimard, Pléiade 1965, p. 941-942.

Références en langue française

Preti, G., 2002, *Écrits philosophiques*, Paris, Cerf.

Petitot, J. et Scarantino, L. M. (éds), 2001, *Science et philosophie en France et en Italie entre les deux guerres*, Naples, Vivarium.

Petitot, J., et Minazzi, F., 1993, «La connaissance objective comme valeur historique», *Archives de philosophie*, LVI, p. 621-660.

Scarantino, L. M., 2003, «Giulio Preti (Pavie 1911-Djerba 1972), un rationaliste critique», *Diogène*, 202, p. 168-176.

<http://www.swif.uniba.it/lei/filosofi/autori/preti.htm> (*en italien*)

6

Nietzsche et la critique de la rationalité Européenne

Félix Nestor Ahoyo

Répondant à une question de Senghor qui lui demandait ce qu'est la philosophie, le philosophe français Roger Garaudy¹ a mis en garde contre le réductionnisme auquel on était parvenu en Occident, réductionnisme consistant à réduire la philosophie à l'affaire de la seule intelligence et non de la vie dans sa plénitude et sa totalité. L'intelligence est définie par le seul concept et son maniement logique. Le résultat de cet état de chose est que la réalité est réduite au seul concept «alors qu'il y a plus de choses sur terre et dans le ciel que n'en peut contenir le seul concept: l'amour, la poésie, le sacrifice, la foi etc...».²

L'un des tout premiers philosophes européens à condamner cet état de chose, c'est à dire cet intellectualisme étroit, est sans conteste Nietzsche. Le théoricien de la volonté de puissance, l'affirmateur de la vie. Qu'est ce qui a généré cet intellectualisme étroit? Comment Nietzsche l'a-t-il caractérisé et quelle solution préconise-t-il? Telles sont les préoccupations de ce bref exposé.

Les sources de la rationalité européenne

S'il faut fixer une date dans l'histoire européenne où l'usage de la raison, de l'intellect est devenu la voie royale de la connaissance de la nature et de la société, nous dirons que c'est le 17^e siècle de Descartes. Pour Descartes, en toute chose, dans toute situation la voie de recours c'est la raison, la chose la mieux partagée du monde. Cette raison mise au service des sciences fera la gloire du 18^e siècle, le siècle des lumières où les derniers vestiges de la théologie seront définitivement balayés.

Mais les choses ne s'arrêteront pas là, le 19^e siècle est un siècle plus ambitieux. Le rationalisme européen va connaître un tournant décisif avec l'avènement de la philosophie positiviste. Non content d'expliquer tout par la raison, par la science, le

grand projet du positivisme triomphant au 19^e siècle est de parvenir à expliquer la réalité tout comme si l'homme et Dieu en étaient absents.

Husserl dira que le mal dans l'approche positiviste de la science consiste à exclure la subjectivité de son domaine de recherche. Or justement tout ce qui concerne l'homme réside dans cette subjectivité. La crise de la science moderne aujourd'hui est due au fait que la science moderne s'est développée en perdant de vue la fondation originelle sur laquelle elle a été érigée. La science s'est égarée en croyant qu'elle peut fonder la vérité sur l'objectivité pure.³

L'essence de la science moderne dira Heidegger et qui fait du coup son problème, c'est «le projet mathématique de la nature». Ce projet est apparu en 1623 avec Galilée qui pensait traduire la nature dans un langage mathématique. Un tel projet consiste à tracer à priori un plan unique auquel tous les phénomènes devraient s'assujettir. Or dira Heidegger, ce projet est un coup métaphysique porté contre la nature parce que la nature dans sa richesse et sa diversité ne saurait s'assujettir à aucun axiome fixé d'avance par l'homme.⁴

Bien avant Husserl et Heidegger, Nietzsche avait déjà rigoureusement dénoncé les dérives de la science moderne née du positivisme. Nietzsche compare la science moderne née du positivisme à une nouvelle religion.⁵ Il affirme que ce que nous vénérons sous le nom de science moderne a contribué à la dégénérescence du savant, à son manque de pudeur et de profondeur.⁶

La science, affirme Nietzsche, repose sur un grand préjugé, à savoir:

La croyance des savants que le monde doit avoir son équivalent et sa mesure dans la pensée humaine, dans l'évaluation humaine. La croyance en un monde de vérité dont on pourrait approcher en dernière analyse à l'aide de la raison humaine. C'est une absurdité car cela revient à abaisser l'existence à un exercice de calcul, à une étude pour mathématiciens casaniers.⁷

Nietzsche conclura qu'une culture fondée sur la science est appelée à s'écrouler.⁸

Nietzsche ne nie pas la valeur de la science, mais ce que Nietzsche rejette, c'est la prétention de la science à saisir en concept toute l'existence humaine. Or l'existence humaine dans son jaillissement originelle déborde largement les cadres étroits de la raison humaine, et aucune conceptualisation ne peut l'appréhender dans sa totalité.

Mais ce n'est pas à Descartes que Nietzsche fait remonter le mal européen, c'est plutôt à l'antiquité grecque en la personne de Socrate.

La critique de l'esprit socratique

Nietzsche affirme que Socrate a supprimé l'unité des contraires dans l'esprit duquel s'était développée la vie dans les temps mythiques et a instauré la primauté de la raison. La raison devient le pouvoir dominant dans les affaires humaines. Socrate, dira Nietzsche a fait de la raison un tyran.⁹ Et alors la sensibilité est dévaluée, le lien harmonieux entre les diverses valeurs de la civilisation et de la culture qu'assurait la conscience mythique est brisé. Les valeurs sont remodelées dans une perspective

individualiste et fragmentaire. L'esprit Socratique, dira Nietzsche instaure une forme de vie inférieure.

Dans l'existence historique, dit Nietzsche apparaît un nouveau type d'homme, l'homme théorique.¹⁰ L'homme dont la principale énergie créatrice est la raison, la pensée abstraite. Le premier modèle de ce type d'homme serait Socrate. L'homme théorique est caractérisé par le fait qu'il essaie d'étendre l'esprit logique, la pure raison à tous les aspects et tous les domaines de la vie. Il est caractérisé par le fait qu'il s'efforce de transformer toutes les valeurs de la vie en des valeurs dominées par des principes abstraits. L'homme théorique est convaincu qu'en faisant appel à l'esprit logique, à la pensée abstraite, il peut dissiper le cercle des apparences et pénétrer l'essence des choses et atteindre la cause première du monde. Il pense pouvoir écarter l'erreur et découvrir la vérité absolue.¹¹

Nietzsche affirme que face au pessimisme pratique, Socrate est l'archétype de l'optimisme théorique qui a foi en la possibilité d'approfondir la nature des choses et d'atteindre les vérités absolues. Nietzsche désapprouve ce point de vue car à son avis aucune forme de pensée ne peut atteindre cet objectif.

L'homme théorique prend la lutte entre les contraires comme un phénomène négatif qui n'exprime pas l'essence même de l'existence historique. Au contraire, cela exprime les apparences trompeuses de cette existence et la déviation de son vrai esprit, qui tend à supprimer les contradictions en son sein et à les transformer en un système contenant seulement des déterminations similaires, c'est à dire un univers de perfection totale.

Le vrai esprit de l'histoire, selon ce type d'homme peut être trouvé si nous faisons l'investigation de l'histoire par le truchement de la pensée abstraite. Pour l'homme doué de la conscience théorique, le monde apparaît comme un univers dans lequel les contraires ont perdu leurs contenus et se sont évanouis.

L'attitude de l'homme théorique est donc une attitude optimiste, une attitude qui n'admet aucune réserve quant à la possibilité de réalisation parfaite des idéaux qu'il poursuit.

Cependant, dit Nietzsche, l'optimisme de l'homme théorique ne dérive pas, comme il le croit à tort, d'une connaissance adéquate des réalités historiques, mais plutôt d'une illusion; car c'est pure illusion, dira Nietzsche, de croire que l'essence de l'histoire se manifeste comme une harmonie parfaite, une perfection totale.

L'homme théorique agit en vertu d'une conscience mystifiée qui génère incessamment des aspirations et des désirs qui semblent faciles à satisfaire mais qui en réalité ne peuvent se réaliser.

L'homme théorique aspire à se réaliser comme une totalité harmonieuse, mais il reste un être incurablement imparfait parce qu'il a développé en lui de manière exagérée, la raison pure, la pensée abstraite. L'imperfection vient du fait que l'homme n'est pas que raison pure, pensée abstraite, mais il est aussi sensibilité, instinct de vie.

Dans sa critique de l'esprit socratique Nietzsche égratigne au passage Descartes. Tout d'abord il rend hommage à Descartes le père du rationalisme et par conséquent grand-père de la Révolution, mais il taxe Descartes de philosophe superficiel car ce

dernier ne reconnaissait que l'autorité de la raison, prenait la raison pour une fin en soi, alors que celle-ci n'est qu'un instrument.¹²

À l'esprit socratique de l'homme théorique, Nietzsche va opposer l'esprit dionysiaque ou mieux l'instinct dionysiaque.

Eloge de l'esprit dionysiaque

Selon Nietzsche l'esprit dionysiaque fonde les périodes mythiques de la vie de l'humanité c'est à dire les périodes durant lesquelles auraient été réalisés l'union et l'équilibre harmonieux de toutes les énergies et capacités humaines.

L'idée dont part Nietzsche est que, en générant l'existence humaine et naturelle, l'esprit dionysiaque les détermine à se manifester comme des systèmes qui englobent des attitudes et des contenus contraires. La nature, dit Nietzsche, réunit ensemble, dans une même totalité des contenus matériel et idéal, des déterminations sensible et suprasensible, des composants visible et invisible.¹³

L'homme est fait d'un corps et d'une âme. Le corps représente la province du sensible, champ des activités d'excitation, des instincts, des impulsions inconscientes. Les instincts interviennent comme des facteurs qui absorbent et transforment les excitations. Les impulsions inconscientes deviennent les principaux facteurs de coordination des processus physiologiques. C'est la manifestation des instincts qui détermine l'apparition des affections, des plaisirs et des douleurs etc.¹⁴

L'âme, province du suprasensible est le domaine des activités sensorielles conscientes, affectivités conscientes et pensée. Mais selon Nietzsche, il est impossible de faire une démarcation nette entre la province du sensible et celle du suprasensible, entre la raison et l'instinct,¹⁵ car les éléments de l'un apparaissent dans l'autre, vice-versa. De même qu'il n'y a pas de raison pure, de même il n'y a pas de sensibilité pure. Dans la sensibilité intervient la pensée et dans la pensée intervient la sensibilité. Chez l'homme normal il y a toujours un équilibre entre le sensible et le suprasensible, entre la pensée et le corps, entre la raison et l'instinct.

L'incarnation de cet équilibre, c'est le surhomme. L'homme dionysiaque, affirme Nietzsche représente la confluence, la réconciliation et la totalisation des facteurs sensibles avec les facteurs suprasensibles.

Cependant il faut reconnaître que chez Nietzsche apparaissent, par exemple dans *La naissance de la tragédie* comme d'ailleurs dans d'autres ouvrages, des passages qui tendent à définir l'homme dionysiaque comme un être dominé par les instincts. Mais il faut considérer ces passages comme des déviations accidentelles du vrai esprit de la philosophie Nietzscheenne, dans sa rage contre la raison pure, la pensée abstraite. Comme il l'affirme,

«Il n'y a pas de raison de se détacher de ses instincts, il faut suivre ses instincts, mais persuader la raison de les assister de ses raisons».¹⁶

L'homme dionysiaque authentique, serait donc l'individualité qui a réussi à introduire dans une totalité harmonieuse les énergies conscientes et celles inconscientes. Dans ses œuvres de maturité, Nietzsche met en terme d'égalité l'homme dionysiaque et le surhomme. L'homme dionysiaque est caractérisé par les éléments suivants:

La survivance en lui de vigoureux instincts.

La présence des affections conscientes

La vie de l'homme dionysiaque est caractérisée par un mélange de plaisir et de douleur, de joie et de peine. En d'autres termes, il vit une vie qui englobe toutes les contradictions possibles.¹⁷

Pour Nietzsche, le principe métaphysique qui régit l'existence est la volonté de puissance et non la raison. Et les profondes énergies de l'existence humaine originaire ne sont ni de nature irrationnelle, ni de nature rationnelle mais ce sont des énergies qui réalisent la coopération harmonieuse entre la vie rationnelle et la vie irrationnelle de l'homme.

Il est fort heureux de constater qu'après Nietzsche, la même tyrannie de la raison ossifiée qui occulte la vie dans sa richesse et sa diversité, sera dénoncée par la philosophie de la vie dont les principaux représentants sont Bergson en France, Unamuno en Espagne et Simmel en Allemagne; puis par l'existentialisme dont les principaux représentants sont Heidegger en Allemagne et Sartre en France.

À la question de savoir ce qui constitue le principe ultime de l'existence dans sa totalité, les philosophes de la vie répondent que c'est la vie. La vie elle-même en tant qu'énergie créatrice inexhaustible. C'est la vie qui pénètre la matière et lui donne un sens. La vie constitue le centre d'irradiation de tout. À la base de la vie humaine, végétale et animale, il y a un seul et même principe: le principe d'action, de transformation et de création. Ce principe est non seulement immatériel mais il est aussi de nature irrationnelle.

L'existentialisme nous invite, pour sa part, à considérer en toute chose le point de vue de l'existence concrète et non des principes abstraits. C'est l'existence qui précède et détermine l'essence. Il n'existe pas de raisons transcendantes ou immanentes qui déterminent mon existence. Au départ était le néant; c'est du néant que l'homme surgit et se forge ce qu'il deviendra.

Au terme de ce bref exposé, nous pouvons retenir de la critique nietzschéenne de la rationalité européenne, que contrairement à ce que certains exégètes ont affirmé, Nietzsche n'a pas prêché l'irrationalité à la place de la rationalité, il n'a pas substitué l'instinct à la raison; plutôt, il a préconisé la collaboration harmonieuse de l'instinct d'avec la raison. Mais toujours est – il que nous retiendrons qu'après Nietzsche, la rationalité européenne va s'améliorer en se débarrassant de ses «vérités absolues», de son culte de l'objectivité absolue et de la transparence du sujet, de ses préjugés sur la «raison pure» et de son scientisme.

Notes

1. Roger Garaudy, cité par Alassane Ndaw in *La pensée africaine*, Dakar, 1983, Préface.
2. *Ibid*, p. 22.
3. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 9.

4. M. Heidegger, *The question concerning technology and other essays*. Colophon books N.Y 1977 P.57
5. F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, I, section 9.
6. F. Nietzsche, *Gai savoir*, livre 5, section 358.
7. F. Nietzsche, *Ibid.*, Section 373.
8. F. Nietzsche, *Naissance de la tragédie*, Section 18.
9. F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, Section 10.
10. F. Nietzsche, *Naissance de la tragédie*, Section 15.
11. *Ibid.*, section 18.
12. F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Section 191.
13. Dans l'entendement de Nietzsche détermination sensible et détermination matérielle sont une seule et même chose.
14. F. Nietzsche, *Gai savoir*, Livre 1, Section 1.
15. *Ibid.*
16. F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Section 191.
17. F. Nietzsche, *Naissance de la tragédie*, Section 5.

La Rationalité Plurielle de Ratsimamanga

Suzy Ramamonjisoa

Défendre l'unicité d'une rationalité à laquelle toutes les cultures sont appelées tient plus de la rationalisation, d'une compulsion défensive qui, avec les acquis des sciences humaines sur le destin de l'homme vis à vis de son effort constant pour transformer le réel, se rattache plus au délire évolutionniste qu'à une démarche vraiment rationnelle tenant compte de l'état d'avancement des sciences en général. Dans le cadre de la mondialisation, on peut imaginer la possibilité d'expression de toutes les formes d'intelligence. Cette expression permettrait des échanges tels qu'il serait possible d'écrire une nouvelle histoire de l'humanité pour qu'elle soit plus vivable et plus durable. Les acquis du vingtième siècle ont déjà été partiellement recensés, mais il reste beaucoup à faire pour un bilan représentatif de tous les peuples, compte tenu de l'enfouissement de cultures entières. Nous sommes ici pour partager nos expériences sur la rationalité aujourd'hui. Très modestement, je voudrais y participer en présentant la vie et l'œuvre du Professeur Albert Rakoto Ratsimamanga qui vient de disparaître il y a exactement un an, en septembre 2001, l'an dernier. Ce n'est pas par hasard que j'ai approché ce témoin privilégié de notre histoire pour recueillir ses paroles vers la fin du siècle précédent. Jusque-là, mes travaux de terrain avaient eu lieu dans l'Ouest malgache, où les traditions dynastiques des Sakalava comportent des cultes de possession de type tromba qui m'avaient occupée de nombreuses années. J'en avais conclu que le principal obstacle au développement des communautés de base malgaches ne se trouve pas dans l'impossibilité d'organiser leur changement, mais bien dans la nature et la formation des élites pour marchander techniquement (au lieu de les subir) les formes possibles de changement pour la gestion de leur patrimoine, tant physique que spirituel. L'avenir du pays à mon avis se trouve pour beaucoup dans les capacités des élites à faire que les communautés de base puissent participer à la conscience et aux choix techniques de leur propre développement et d'une communication efficace avec elles pour la gestion de ce patrimoine commun. Cette orientation s'est imposée d'elle même de par la vision

qu'ont les malgaches de la hiérarchie, qui exclut la destruction des structures «féodales» du pays réalisée par un prolétariat organisé comme le voudrait une logique de type marxiste; tel que dans le *meiji* japonais, la critique interne des privilèges des sociétés malgaches qui empêchent le progrès de ces sociétés doit être faite par les privilégiés eux mêmes, qui ont accès au savoir et au pouvoir nécessaires pour saisir les aspects qui détruisent leur propre efficacité dans le pays et qui doivent cependant s'armer des outils nécessaires pour faire confiance dans les capacités de ces sociétés et les canaliser vers la construction d'un mieux être dont bénéficiera la majorité des Malgaches.

J'ai décidé d'approcher le Professeur Albert Rakoto Ratsimamanga pour comprendre les raisons de son succès et participer à une anthropologie des élites malgaches. En l'écoutant, j'entrais dans l'histoire d'un grand personnage malgache dont l'influence sur l'histoire de Madagascar fut déterminante. Le premier volume d'«Albert Rakoto Ratsimamanga et moi» va paraître bientôt aux Éditions Présence africaine. La complexité du personnage m'interdit de croire avoir compris toute la pensée de Ratsimamanga, qui fera plus tard, j'en suis certaine, l'objet de nombreux travaux, mais j'ai essayé de dégager les principales pistes que j'ai pu saisir dans ce qu'il a exprimé dans un legs inestimable d'«Ancêtre vivant», *razana velona* qu'il était pour nous ces dernières années de sa vie si riche. À Madagascar, les ancêtres dignes de culte sont ceux que les sujets vivants décident d'honorer parce qu'imbibés de sacré, *basina*, à leurs yeux. Le *basina* est cette pulsion bénéfique parce que d'origine divine que possèdent certains individus, soit par leur naissance, soit par leurs actes. C'est le *fokonolona* ou unité rituelle de sujétion des vivants face à l'Ancêtre royal qui décide d'offrir ce *basina* illustré par une piastre d'argent offerte au souverain en guise de signe d'allégeance; nous reviendrons sur ces concepts essentiels qui furent le cadre d'exercice par Ratsimamanga d'une rationalité multiple et particulièrement efficace.

Je me propose ici de présenter simplement à la discussion deux thèmes majeurs: sa vie, son œuvre. Leur engagement dans un même combat pour la lucidité et la connaissance se passe dans une cohérence qui ne se démentit jamais.

Pour des raisons d'ordre pratique, je propose un plan classique:

- 1 Je vais d'abord commencer par des informations générales sur le personnage, pour situer nos discussions.
- 2 Ensuite je donnerai des faits et des commentaires rapides qui feront saisir l'orientation de la vie de Ratsimamanga d'après ses propres propos.
- 3 Enfin, en guise de conclusion, je tenterai de proposer le cadre global d'une discussion que nous pourrions avoir sur les conséquences du sujet.

Qui est le Professeur Albert Rakoto Ratsimamanga?

Il aurait pu avoir une existence pareille à celle de nombreux compatriotes de son époque, et vivre, finir comme un notable respecté de la Ville des mille fondateurs d'Antananarivo, la capitale de Madagascar ou comme un Malgache en exil après sa retraite du CNRS. Il a choisi de vivre intensément sur plusieurs registres, et surtout

de tracer les voies possibles d'une recherche scientifique basée à Madagascar en suivant l'évolution de son travail jusqu'au bout. Au début du XXI^e siècle, il faut réfléchir sur cette expérience pour le futur d'une recherche africaine dans le cadre de la mondialisation. L'expérience d'un Ratsimamanga doit-elle disparaître ou au contraire peut-elle être améliorée en se multipliant dans le partage et servir à un développement plus humain de nos sociétés?

Ratsimamanga est un pur produit de l'Imerina, dont s'enorgueillissent tous les Malgaches.

Après la fondation de l'État par Andrianampoinimerina à la fin du dix-huitième siècle fondé par les souverains du lignage d'Andriamanelo, son fils Radama I fut reconnu comme souverain régnant sur le royaume de Madagascar au moment où les puissances de l'époque cherchaient à transformer la traite négrière en relations commerciales avec l'Océan Indien par l'installation d'une nouvelle race d'entrepreneurs dans les Mascareignes: les sucriers de Maurice et de la Réunion. Cet État-nation reconnu au début du dix-neuvième siècle par l'Occident fut supprimé à la fin du même siècle par la France. Cette reconversion proposa à Radama I de faire de lui le partenaire privilégié des puissances européennes s'il supprimait la traite extérieure des esclaves. En se faisant reconnaître roi de Madagascar dans ces conditions, Radama I à la suite de son père opéra l'expansion du royaume dans les provinces et renforça l'unification de Madagascar. Il favorisa l'émergence d'une nouvelle force sociale, celle des marchands *hova*, agriculteurs d'origine, qui ruina les membres de sa propre famille élargie, les *andriana* d'origine guerrière dont la principale source de revenus était la traite des esclaves. Pendant le dix-neuvième siècle, les gens libres *hova* gouvernèrent le pays alors que les *andriana*, ruinés par la suppression de la traite s'étaient retirés sur leurs terres; une fraction des leurs firent cependant alliance avec les grands *hova* à la tête de l'État. C'est ainsi que la très jeune Razafindrahety du royaume du Mandiavato fut mariée par son vieil oncle à son allié *hova*, le Premier Ministre Rainilaiarivony, veuf de Ranaivalona II. Elle devient par ce mariage reine de Madagascar sous le nom de Ranaivalona III.

Né le 28 décembre 1907 à Antananarivo, Albert Rakoto Ratsimamanga était par son père petit fils du prince Ratsimamanga, oncle et conseiller de la reine Ranaivalona III. Le prince fut soupçonné avec la Reine et le Général Rainandriamampandry, à qui la France n'avait jamais pardonné sa brillante victoire au cours de la bataille de Tamatave lors de la guerre franco-malgache, de collusion avec la résistance populaire des «Toges rouges» *Menalamba* qui éclata dans toute l'Ile dès la signature du Protectorat avant même la colonisation de l'Ile. Au lendemain de l'annexion, la Reine et le Premier Ministre son époux furent exilés. Ratsimamanga et Raianandriamampandry furent fusillés pour l'exemple sur la place publique en 1897. La signature de la loi d'annexion en 1896 promulgua aussi la suppression de la monarchie et des privilèges y afférant; tout en abolissant l'esclavage, elle saisit tous les biens des familles rattachées à la royauté: la famille paternelle de Ratsimamanga se trouva ainsi complètement ruinée.

Par sa mère, ARR appartient à de valeureux *Tsimahafotsy*, «gens libres» *bova*, d'Alasora dont la tombe est un lieu de pèlerinage pour les patriotes et les résistants partant en guerre: Rafiara, enterré debout comme s'il partait à la guerre est l'ancêtre éponyme du lignage maternel de Ratsimamanga. Relativement instruite, cette famille permettra d'apprendre au petit ARR le travail, la patience et l'effort perpétuels; les femmes qui l'élèveront surtout après la mort de son père alors qu'il n'avait que onze ans lui rappelleront toujours la défaite du pays et les traditions ancestrales qui exigent des personnes de haut rang de sacrifier la terre des ancêtres.

ARR est donc issu de cette «classe» de privilégiés du dix-neuvième siècle malgache qui fonctionne au-dessus du système de «castes» et qui se définit comme ayant pour tâche d'avoir des pensées et des actes bénéfiques, parce que d'origine sacrée, *masina*, pour la communauté des vivants. L'un des défis majeurs de la vie d'ARR fut de rester dans la double tradition patriotique de sa famille tout en n'acceptant pas la défaite.

D'abord élève des collèges privés anglicans et protestants, ARR fut formé ensuite à l'école de médecine de Befelatanana à Antananarivo, où il connut des personnalités du mouvement culturel appelé «Pierre, Fer, Ramification» V. V. S. Vato, Vy, Sakelika, dont la répression envoya dans les provinces ou aux Comores les animateurs du mouvement. Médecin de l'Assistance médicale indigène, il prend conscience de l'état médical extrêmement précaire des populations de la Côte Est malgache où sont installées les concessions coloniales de cultures riches d'exportation, et il y eut ses premiers contacts avec la science des «chefs-guérisseurs» *tangalamena*, du pays *betsimisaraka*.

Accompagnant la délégation malgache pour l'Exposition coloniale de 1930 et continuant ses études à Paris, il devient docteur en médecine, docteur ès sciences, diplômé de l'Institut de médecine exotique.

Intégré dès son arrivée en France dans le milieu des étudiants patriotes de l'époque en France, il se fait des amis comme Prosper Rajaobelina, Hermann Ravelomanana, Maurice Rajaofera et bien d'autres dont le principal souci était de construire les bases théoriques de l'indépendance de Madagascar. Ils pensaient que seul un enseignement privé solide pourrait rendre les Malgaches fiers d'eux-mêmes et faciliter l'indépendance. Avec eux, il fonde l'Association des Étudiants d'Origine malgache AEOM, où se formera la majorité des militants pour le renouveau de Madagascar en France et qui sauront toujours, au-delà des changements de régime, être un creuset pour des échanges de nouvelles, d'idées, d'actions d'une diaspora dynamique.

Il devient en 1946 cofondateur du grand parti indépendantiste malgache avec les grands noms du Mouvement démocratique de la Rénovation malgache MDRM: Ravoahangy, Raseta, les deux Rabemananjara Jacques et Raymond William, Rahevivo Ramamonjy et d'autres. Bien qu'ayant toujours défendu des positions legalistes, il s'élève contre la répression sanglante du MDRM de 1947. Il est à rappeler que la majorité des cadres de l'insurrection armée furent des anciens combattants en France dont plusieurs avaient fait la guerre avec lui. D'une certaine manière aussi, la répression du MDRM était un moyen pour la France d'éliminer toutes les traces du

royaume de Madagascar dans l'encadrement politique du pays. L'État-nation malgache avait pu construire des institutions faitières «capstones» pour intégrer, exemple unique en Afrique sub-saharienne avant la colonisation, les populations avec les représentants du royaume dans les provinces, les églises et un système d'éducation qui couvraient les terres centrales et la majorité des agglomérations urbaines et leurs campagnes immédiates dans les provinces conquises (*cf.* Metclaf d'après James Hall). En créant le parti des déshérités de Madagascar PADESM, voulant s'ériger contre la cause nationale au nom de l'argument de rang ou de race (les déshérités seraient les noirs), se crée à Madagascar l'argument racial en politique qui aura la peau dure car c'est aux héritiers du PADESM que la France octroie l'indépendance, et pendant plus de quarante ans cette idéologie PADESM hypothèque toujours les rapports entre malgaches avec l'appui des français. Ce qui expliquerait un peu les difficultés des dernières élections présidentielles.

ARR participe activement à la préparation de la Loi-cadre sous le gouvernement SFIO de Gaston Defferre, puis fit partie de la délégation malgache du transfert des compétences entre la France et Madagascar. À la déclaration de l'indépendance, il est nommé ambassadeur de la nouvelle République malgache en France et crée les ambassades en Allemagne fédérale, en URSS, en Chine, en Corée du Nord et en Sierra Leone. Il fut par ailleurs expert ou représentant de son pays auprès de nombreux organismes internationaux comme l'OMS, la FAO et l'UNESCO dont il fut vice-président du Conseil exécutif. Les conceptions du Professeur ARR sur la politique au moment de l'indépendance sont que les cadres *merina* doivent s'effacer au plan politique et rester des techniciens.

Mais Albert Rakoto Ratsimamanga a été avant tout un éminent scientifique dont la portée des travaux dépasse largement les limites de l'histoire de Madagascar.

Il a été de la communauté de pensée des Joliot Curie, Leblond, Minz, qui ont influencé la recherche scientifique française pour l'avancement de la rationalité universelle.

D'abord assistant à la Faculté de Médecine de Paris, il est l'un des quatre directeurs scientifiques refondateurs après guerre du Centre national de la Recherche scientifique. Il finit au CNRS comme directeur de recherche de classe exceptionnelle.

Ses travaux concernent la biochimie, la physiologie des hormones, notamment corticosurréaliennes, des vitamines, spécialement la vitamine C. Il montre la présence d'hormones dans l'alimentation et leur rôle dans le développement de l'organisme, tout en dégageant les facteurs de détoxification cellulaire, particulièrement dans le foie, anticipant ainsi sur la notion moderne de nutraceutique.

Son souci permanent est d'apporter concrètement une contribution à la santé publique par la mise sur le marché international de spécialités résultant de ses recherches. Les principaux sont la Cortine, extrait corticosurrénalien contre les chocs opératoires, le Patelen traitant les hépatites et les réactions lépreuses, le Madécassol, cicatrisant majeur des lésions cutanéomuqueuses: graves brûlures, escarres, gangrènes, plaies lépreuses, inspiré par les observations de botanistes, comme Pierre Boiteau, et de tradi-praticiens, sur la *Centella asiatica*, *talapetraka*.

Par la création de l'Institut malgache de Recherches appliquées, l'IMRA, en 1957, il concrétise l'un des grands rêves de sa vie qui est de mettre au point des médicaments issus de la pharmacopée traditionnelle. Il sera aidé en cela par son frère aîné Rakotoson et le docteur Rajaonarison. Ces médicaments sont adaptés aux ressources des populations du pays. Avec son équipe, il crée des thérapies contre le paludisme, la lèpre, l'asthme, la lithiase, l'hypertension artérielle, les hépatites et autres affections courantes. Il met au point le premier antidiabétique d'origine entièrement végétale, le Madéglucyl issu d'*Eugenia jambolena*, *rotra*. Actuellement, l'IMRA est un centre de recherche internationalement connu, travaillant en partenariat national et international, présidé par Suzanne Ratsimamanga Urverg, entouré de chercheurs de premier plan.

Longtemps doyen de l'Académie nationale malgache, Albert Rakoto Ratsimamanga est professeur émérite de la Faculté de Médecine d'Antananarivo. Membre fondateur de l'Académie des Sciences du Tiers-Monde et de l'Académie des Sciences d'Afrique, membre de l'Académie des Sciences d'Outre-mer, il est correspondant de l'Académie des Sciences (Institut de France) depuis 1966 et de l'Académie de Médecine française depuis 1967.

Personnalité particulièrement charismatique, humaniste fervent au service des humbles et des déshérités, ce grand savant encourageait les initiatives par des stratégies adaptées au génie malgache, tout en régénérant les richesses de la biodiversité de l'île.

Ses compatriotes l'avaient choisi pour être «le Malgache du vingtième siècle» à la veille de l'an 2000 en raison de l'importance de son œuvre scientifique et de ses engagements en faveur de la fraternité et de la tolérance, témoignages de sa longue vie passionnée. Sa disparition, le 16 septembre, a été ressentie comme une perte incommensurable et des funérailles nationales lui furent réservées, le consacrant comme l'un des plus grands Ancêtres de la terre malgache. Il repose comme il a vécu, très simplement, dans les jardins de son institut à Avarabohitra aux portes nord d'Antananarivo.

Deux ou trois choses que je sais de lui

Les ancêtres, *razana*

ARR était un savant à la pointe du progrès scientifique, d'envergure internationale mais il était à la fois parfaitement intégré dans la culture malgache; je dirais même plutôt que c'est parce qu'il était parfaitement intégré dans la culture malgache qu'il est arrivé à être ce qu'il est devenu: une personnalité moderne, aux choix multiculturels, dont l'ouverture aux autres était bénéfique parce qu'il était fier d'être Malgache. Son identité était pour lui un grand bonheur, un sujet permanent d'étonnement et d'enrichissement car il a eu la chance d'être lucide jusqu'au bout et de jouir de la vie à qui il vouait un grand culte polymorphe que les malgaches savent apprécier. Les cultes de la vie sont normalement dans ce contexte aussi liés au culte des ancêtres.

Né dans une très vieille famille, le «syncrétisme» lui était normal. Il n'avait pas de ces réflexes de refus ou de duplicité de la petite bourgeoisie merina à l'égard des traditions ancestrales, *fombandrazana* (de *fomba* rituels, stratégies, technologies, mais aussi habitudes, politesse...et de *razana*, ancêtres) hérités du type de missiologie prônant la rupture d'avec la culture malgache qui fut pratiquée par les puritains anglais du dix-neuvième siècle à Madagascar. Chrétien pratiquant, cela ne le gênait pas de venir apostropher son grand-père au seuil de son tombeau lors d'un film réalisé avec ARTE au sommet de la colline d'Ampohidrapeto. Il me disait avoir un lien très étroit avec ses ancêtres même pour le travail «je les appelle avant de faire une expérience de laboratoire et je peux travailler sans fatigue en étant très concentré pendant plus de onze heures sans m'arrêter».

Depuis sa naissance, il vit sur le double registre du christianisme et des traditions ancestrales. Il raconte avec beaucoup de détails comment à sa naissance sa famille prit la précaution de lui donner toutes les garanties dans tous les divers systèmes de croyances auxquelles elle avait accès. Il fut ondoyé, puis baptisé, et subit l'ordalie par une épreuve par le feu. Il avait selon l'astrologue un destin si fort qu'il fallait cette épreuve pour qu'il ne soit pas un destructeur. Âgé de quelques jours donc, il fut installé avec sa jeune mère de quinze ans dans une case en bois et en paille. Une fois le feu mis, sa mère et lui sortirent sains et saufs de la fumée et des braises. Dans la dernière communication qu'il fit à l'Académie malgache sur le thème de ses ambassades, il détaille avec humour l'influence des prédictions de l'astrologue sur son destin d'ambassadeur: «Cet enfant saura parler, il fréquentera les plus grands de ce monde, il traversera tous les dangers et toutes les difficultés sans en être lui même atteint; je ne sais pas si je suis un bon orateur, mais j'ai beaucoup parlé pour persuader les gens d'adhérer à des causes auxquelles je croyais, j'ai échappé par miracle à des guerres et à des massacres; Et bien sûr dans ma vie militante et mon métier d'ambassadeur j'ai connu des gens très importants, par exemple Ho Chi Minh et Chou en Lai que j'avais connus à Paris puis que j'ai revus quand j'étais ambassadeur chez eux ou à Paris; j'ai très bien connu la grande dame que fut Indira Gandhi que j'avais connue à l'UNESCO quand elle était présidente du Conseil exécutif et moi vice-président et elle m'a reçu dans son pays alors qu'elle était premier ministre, et puis j'ai été doyen du corps diplomatique en France sous de Gaulle. Je ne pouvais faire mentir l'astrologue quand même!»

Né à un moment où tous pensaient à la fin du monde parce que la comète de Halley passait à Madagascar, il meurt au moment du grand bruit provoqué dans le monde par l'attentat du World Trade Center alors que le monde entier est en émoi pour l'avenir. La liaison avec les ancêtres qu'il disait être bénéfique à son égard lui donnait de l'assurance et le mettait en sécurité. Je le revois encore marchant tranquillement dans un sous-bois aux environs de la «Ville des Mille», dire avec assurance: «Bien sûr, j'ai beaucoup travaillé, mais j'ai réussi au-delà de toutes mes espérances, je suis sûr que les ancêtres sont avec moi car on peut dire qu'ils m'ont béni».

De fait, il a respecté ses ancêtres, mais en les maintenant peut-on dire à leur place. Ils les a honorés, mais n'a pas fait comme eux. Il s'est conduit «comme le Malgache que je voudrais être pour l'avenir du pays»: non pas regretter d'anciens privilèges mais aller de l'avant vers une société où la valeur serait basée sur le mérite. Ce qui ne l'empêche pas de reconnaître qu'il a hérité d'un «plus» en ayant des ancêtres tels que les siens. Mais il a aussi fait ce qu'il fallait, non seulement pour les mériter, mais en quelque sorte il a tout fait pour se passer d'eux. En cela, la distribution de ses biens hérités de son grand-père l'atteste. Quand la France rendit tous les biens confisqués au moment de l'annexion, il partagea ses terres aux membres nécessiteux de la famille et aux «soi-disant esclaves», comme il disait des gens héréditairement rattachés à la maison Ratsimamanga, en leur recommandant: «c'est grâce à vous que j'ai réussi, aussi est-il normal que vous ayez une part de cet héritage, nous sommes propriétaires du nom, mais c'est vous qui m'avez permis de réussir par votre travail chez nous depuis des siècles, vous avez fructifié cette terre avec nous, j'ai de quoi vivre avec mon travail, prenez un peu de terrain pour chaque famille si vous n'en avez pas, ne soyez pas distraits par la ville, mais bâtissez-vous au moins une maison sur nos terres!». Légataire officiel des propriétés du prince Ratsimamanga, il accomplit par ce geste la suppression symbolique des privilèges de son lignage paternel.

Mais si le rapport aux ancêtres n'est jamais simple pour personne dans toutes les sociétés, l'ambivalence règne de manière parfois surprenante même chez les intellectuels aux choix les plus avancés dans la culture malgache. On veut à la fois être héritier alors que prime la nécessité d'être parricide pour fonder une nouvelle histoire où l'on serait ancêtre de référence. J'ai trouvé le modèle auquel Ratsimamanga a cherché à se conformer particulièrement stimulant pour illustrer une possibilité intéressante de construction de «moi idéal» dans la réalité sociale malgache. En effet AAR n'avait pas d'autre alternative que de faire converger son narcissisme enfantin (être le petit David face au géant Goliath, l'intelligence du faible face à la force brutale pour sauver Madagascar de l'emprise coloniale) avec ce qu'il a constitué comme substituts d'identification parentale et collective assez larges de par sa compréhension des nouvelles tâches auxquelles il avait à faire face. Il ne s'est pas contenté de répéter l'histoire du grand-père fusillé pour symboliser le pays vaincu et celle du père révolté (qui s'habillait en habits blanc et rouge traditionnels à la Cour quand la mode était aux habits à l'anglaise et qui plus tard en pleine colonisation se vêtait de pourpre royale le dimanche pour se promener en chaise à porteurs, *filanjana*, et narguer les chrétiens à la sortie des églises pour bien montrer quel objet de culte ils avaient perdu en choisissant le christianisme!), réalisant ainsi le bien fondé de l'adage qui est la devise de l'Université d'Antananarivo que beaucoup d'entre nous aimeraient nommer l'Université Albert Rakoto Ratsimamanga selon une demande formulée de son vivant:

«Insensé est celui qui se contente de faire comme son père»
Adala ny toa andrainy!

Le choix même de ses souvenirs d'enfance est significatif, comme celui de sa circoncision, où l'on perçoit que sa blessure pour le faire passer de l'état d'enfant sexuellement indifférencié à l'état d'homme, l'effraya moins que la nécessité de monter son père à quatre pattes. Ce père si «orgueilleux» et si «méprisant» *miavona* (qualificatif souvent affecté par des descendants d'ancêtres prestigieux à un ascendant particulièrement représentatif de son rang), la coutume, *fomba*, l'obligea à chevaucher cet *andriana* à la superbe célèbre dans la «Ville des Mille» Antananarivo, le propre cousin de la dernière reine de Madagascar que tous craignaient malgré ses lubies, et de le traiter comme un animal pour lui faire faire le tour de la pièce où se passait la cérémonie! Le petit Rakoto associa ainsi le rituel de sa circoncision non pas à la seule douleur – comme c'est le cas quand l'acte médical est réalisé en dehors de son contexte culturel – mais surtout à la possibilité d'avoir monté un père redoutable, ce qui a pour résultat la fierté d'avoir été capable de maîtriser le représentant de ses ancêtres.

Né dans un milieu où la vie quotidienne évoquait la défaite, il décide en partant en France d'être le premier quelque part dans le pays colonisateur. Dès le premier concert de musique auquel il se rendit, ébloui, il sut qu'il ne se lancerait pas dans le violon comme virtuose: il ne serait pas le premier, les violonistes étaient déjà trop nombreux, entraînés depuis leur tendre enfance. Se mettant avec passion à l'anthropologie, il fait éditer sa thèse sur «la tâche pigmentaire héréditaire chez les malgaches» qui conclut à l'unité de la race noire dans le monde: il en voit tous les exemplaires achetés par l'administration coloniale et supprimés ainsi de la circulation. Quand il découvrit la physiologie humaine et le peu de spécialistes en ce domaine, il sut qu'il y serait l'un des plus grands et se mit à travailler de manière acharnée. Il fit donc avant que cela ne soit recommandé de le faire systématiquement aux étudiants avancés, le marketing de ses activités scientifiques.

C'est par la science qu'il quitta le système lignager. Son père qui avait toujours refusé de jouer le jeu de la colonisation par un comportement insolent à l'égard de l'administration avait un demi-frère plus docile qui bénéficia d'une bourse de l'administration coloniale pour des études de médecine. Ce père pour prendre sa revanche en quelque sorte sur la colonisation aurait voulu que son fils à lui devienne aussi médecin. Il y avait là aussi le stimulant du nécessaire double dépassement de l'oncle et du père dont il exauce cependant le vœu. Le père mort trop tôt pour être critiqué par l'adolescent, il s'en souvient comme d'un être fantasque, vital et très beau: «il était beau mon père, toutes les femmes étaient folles de lui!»

ARR est né d'une union bigame avec deux sœurs car l'aînée qui fut sa mère officielle «celle que j'appelle ma mère» (il appelait la cadette des sœurs, sa vraie mère du doux nom de Lala, qui veut dire «aimée», «chérie») était stérile quoiqu'amoureuse habile et enchanteresse d'après les descriptions tirées de ses souvenirs d'enfance et d'adolescence du jeune Rakoto. Il la suivit du reste dans son nouveau foyer quand elle se remaria après la mort du père. Cette mère-tante semble avoir joué un rôle essentiel dans sa vie. Il choisit de se marier tard. Il déclarait à ses fiancées: «Je ne vous épouserai pas pour me consacrer totalement à la lutte pour l'indépendance!»

La seule qui résista au traitement fut la femme qui l'attendit assez et qu'il épousa quand il devint ambassadeur de la première République malgache. J'ai toujours eu la tentation de croire que Razanamanga sa mère officielle et sa carrière amoureuse ne furent pas étrangères au fait qu'il n'eut pas d'enfant. Il ne sera en tout cas pas ancêtre biologiquement parlant, mais fit tout pour faire école: l'IMRA constitue le lignage qu'il a fondé.

Même dans l'utilisation de son héritage, il n'usa que des biens qu'il avait amassés grâce à son travail. Bien avant sa mort, il prit des dispositions pour léguer l'ensemble de sa fortune à l'IMRA par la création d'une fondation.

Ses ancêtres, il se les a appropriés peut on dire, mais en leur donnant la place qu'ils méritent: celle du respect mais pas du culte. Dans une culture du dépassement des pères, Ratsimamanga illustre l'importance du lien intergénérationnel pour l'histoire de sa réussite qui le fait réaliser l'idéal aristocratique de Dante en «anoblissant ses ancêtres» par la valeur de sa vie. Il disait peu de temps avant sa mort: «Avant je n'étais que le petit-fils du prince Ratsimamanga, maintenant c'est lui qui est mon grand-père! Au fonds j'ai redoré le blason des Ratsimamanga et ils existeront un peu plus maintenant par rapport à mon histoire!»

La complexité de la logique de Ratsimamanga augmente encore sur le point du tombeau. Son grand-père est enterré à Ambohidrapeto, l'une des douze collines sacrées autour d'Antananarivo. Théoriquement, selon les ethnographes, c'est le «pôle mystique» autour duquel s'organise la vie du lignage. De fait, c'est un espace symbolique dont il existe mille façons de se rendre indépendant. Certains Merina de haut rang morts dans les provinces ou plus couramment dans les marches du royaume, se font construire un tombeau là où ils meurent, car ils retournent à la terre de leurs ancêtres qu'ils rendent sacrée, *masina*, en y enfouissant leur corps. Ne pas revenir à Antananarivo à sa mort procède pour un malgache du désir de devenir ancêtre respecté sur les lieux de sa mort. À partir de l'expansion *merina*, beaucoup de *voanjo* (littéralement arachides), colons *merina* morts dans les provinces conquises, popularisèrent la coutume du retournement des morts, *famadibana*, mais le roi Andrianampoinimerina l'interdit à sa famille car elle représentait le royaume dans les provinces et ne pouvait concevoir un «rapatriement» alors qu'elle était sur les terres du souverain où elle était le symbole de l'état-nation.

En prévoyant de se faire enterrer dans les jardins de l'IMRA, la geste du savant Ratsimamanga procède de cette logique de patriotisme: il se fait enterrer là où il a servi la terre des ancêtres, à l'IMRA, car c'est dans le monde scientifique que la famille Ratsimamanga sera désormais présente. De son vivant il a embelli la colline d'Ambohidrapeto en y érigeant des «pierres mâles» *vatolahy* pour marquer le rattachement à ce tombeau de certains membres de la famille qui n'y sont pas enterrés. Logiquement, devrait ériger un *vatolahy* en haut d'Ambohidrapeto pour y représenter ARR. On pourrait y lire alors comme épitaphe:

«Professeur Albert Rakoto Ratsimamanga,
Qui fit connaître ses ancêtres
Dans le champ immense de la science universelle»

*Profesora Albert Ratsimamanga
izay nitondra ny anarandrazany
eo amin'ny sebatra midadasikin'ny siansa eran'izao tontolo izao*

Albert Rakoto Ratsimamanga et le hasina

Dans le système traditionnel, on dirait surtout que ARR est devenu *masina*, parce qu'il a sacralisé la terre des ancêtres par ce qu'il a été et ce qu'il a fait, et s'il est un titre qu'il aurait aimé lui être attribué, c'est bien celui-là.

Le terme *masina* est utilisé par le christianisme pour désigner les saints.

Il serait possible de tenter une analyse du type wébérien appliquée à une société non européenne, ce dont ne se prive pas une fraction de la bourgeoisie protestante malgache ayant des réseaux dans la petite bourgeoisie pour diffuser les éléments d'une éthique qui faciliterait le développement de Madagascar. Selon Max Weber, l'idéal séculier du protestantisme exigerait de tous les chrétiens de se comporter comme des saints dans le siècle pour mieux le maîtriser, et non seulement de se contenter de spécialistes de la prière dans les monastères pour sauver le monde comme dans l'idéal monastique du catholicisme avant la Réforme. Cette éthique du protestantisme dans l'histoire des forces productives en Europe aurait provoqué la naissance du capitalisme occidental. L'extension du modèle de Max Weber à des réalités non européennes reste une question ouverte.

De fait, le terme en malgache ancien provient du *hasina*, cette pulsion bénéfique parce que d'origine sacrée dont sont détenteurs les souverains et les personnes ayant été capables par leurs actions de leur vivant de «sacraliser la terre des ancêtres», *maha-masina tanindrazana*. Mais pour les rois, c'est à leur mort qu'ils sont *masina*, car leur disparition physique de fait sacralise la terre, un peu plus riche de leurs substances charnelles. Tout le vocabulaire de la mort royale, surtout dans l'Ouest qui a le plus conservé les rituels des anciens royaumes malgaches l'atteste: un vocabulaire parallèle à celui qui est utilisé pour les gens du commun existe; ce qui fait que le roi n'est pas «mort», *maty*, comme tout le monde, mais «a tourné le dos», *niambobo*, sous entendu «au monde des vivants pour passer dans celui de ses ancêtres» et «il est caché», *afenina*, au lieu d'«être enterré», *alevina*. L'existence de ce vocabulaire parallèle, que je ne peux que signaler dans le cadre de cette communication, est due au *hasina* qui permet sémantiquement cette sur-nature des princes malgaches. Se sentir investi du *hasina* vous oblige à vivre dans la sphère de cette surnature. ARR dans son langage très simple me disait toujours «je ne peux pas me permettre de décevoir les gens!»

Le *hasina* est plus que simple charisme individuel. Le *hasina* est d'abord un palmier des forêts primaires malgaches, que l'on trouve souvent à côté des tombes royales, mais qui désigne aussi la saveur donnée par le sel aux éléments liquides, (la mer est de «l'eau salée», *ranomasina*) et aux aliments. Par extension la sacralité de la terre est donnée par le corps des grands malgaches qui en mourant la vivifie, on pourrait dire la «sale», lui donne du goût, la fertilise. À l'origine, la distribution du *hasina* était

rattachée à l'organisation sociale traditionnelle. Le *basina* consiste en une pièce d'argent, une piastre d'argent, offerte par un sujet au souverain en signe d'allégeance. Offrir le *basina* à quelqu'un est le reconnaître comme supérieur à vous et ayant des droits sur vous. Ont droit au *basina* les souverains, mais ce sont les sujets, le *fokonolona*, qui reconnaissent à un chef des droits sur eux. Sans *fokonolona*, un chef n'a aucun pouvoir donc, puisqu'il n'a pas de sujets pour le reconnaître comme détenteur d'un pouvoir légitime. La détention du *basina* est donc un contrat passé entre un chef et des sujets qui le reconnaissent. Mais chose curieuse, les rois malgaches qui sont toujours des rois élus, exercent leur pouvoir constamment surveillés par le *fokonolona* dont les formes institutionnelles pouvaient changer mais non ses principes; c'est en général une organisation qui peut être:

- les représentants des maîtres de la terre face à la royauté, ou des vivants face aux ancêtres royaux divinisés (*fokonolona* rituel);
- les hommes d'une communauté de base ayant droit de discuter des affaires de cette communauté; si les femmes assistent aux discussions, elles parlent rarement, mais ne se privent pas de rire, d'applaudir, de railler. Elles ont cependant le droit de voter; les jeunes gens non mariés n'ont droit ni à la parole, ni au vote. Les esclaves comme les enfants assistent sans intervenir;
- le dernier échelon de l'échelle administrative, quel que fut son nom. Par exemple, pendant ce qui servit de révolution socialiste à Madagascar, ce fut la dernière collectivité décentralisée par rapport au centre du pouvoir révolutionnaire, seul habilité à savoir ce qui lui était bénéfique.

ARR était persuadé que seule la voie du *fokonolona* était une voie viable pour le développement de Madagascar, et il parlait beaucoup du *basina* des chefs.

Sans entrer dans la discussion sur les dimensions politiques du *fokonolona*, on peut dire que le *basina* lui même contient une éthique double:

- une éthique individuelle, qui oblige les détenteurs du *basina* ou qui est une exigence pour l'obtenir: le chef est une partie de la sacralité des ancêtres, donc ne peut se départir d'une ligne de conduite qui correspond à ce *basina*; il ne peut rien entreprendre qui entache ce *basina* ou qui le réduise à néant; déjà si l'homme du commun perd son honneur, *afa baraka*, le chef qui perd sa sacralité, *very basina*, est mis à nu, dépourvu de toute autorité et de toute crédibilité;
- une éthique communautaire: le charisme du chef est constitué par sa naissance, son art de persuasion et de séduction, sa capacité d'organiser le contrôle religieux et politique de ses sujets, le *fokonolona*, qui est en dernier ressort doit être l'unité qui se constitue face à son pouvoir et lui offre les «marques d'allégeance», *jaka*, qui est la racine même du «pouvoir», d'où l'on tire le terme *fanjakana*. Support du pouvoir central, ce *fokonolona* est l'espace premier de la solidarité nationale. Toute l'histoire politique de Madagascar consiste

dans les avatars des essais de centralisation du pouvoir *fanjakana* avec le *fokonolona*.

La seule chose qu'on puisse dire dans le cadre de cette communication est que les malgaches sont ingouvernables sans *fokonolona* efficace.

Toute une idéologie du *fokonolona* s'est constituée, avec comme support le mythe formidable du peuple souverain, *manjaka vaboaka*. Des auteurs de la même génération que Ratsimamanga comme Paul Ramasindraibe dit Ndamantsoa et le docteur Joseph Rakotonirainy s'en servent; et comme lui, parlent abondamment de l'apport du sanscrit dans le malgache et du bouddhisme malgache. Le *manjaka vaboaka* est omniprésent dans cette idéologie.

C'est à ce mythe fondateur des grandes dynasties de l'Île qu'aimait se référer Ratsimamanga dans sa manière de vivre et dans son travail. «Les élites d'un pays font partie du peuple. Il faut que les petites gens se reconnaissent en nous. Même dans notre manière d'être, le peuple doit sentir que nous sommes avec lui. Sinon nous ne sommes pas crédibles. C'est grâce au travail des petites gens que j'ai réussi, aussi les résultats de mes efforts doivent leur revenir. Et vous connaissez les malgaches, surtout les gens libres, les *bova* comme X...ils sont toujours aux cotés du *fokonolona* pour représenter le peuple, *vaboaka* et ils sont capables de faire les pires ennuis au pouvoir si le pouvoir *fanjakana* ne fait pas ce qu'ils veulent».

Toutes ces raisons ont joué aussi pour la création de l'IMRA qui serait comme un *fokonolona* avec lui comme chef de lignage. Le cercle symbolique se double alors d'un espace où théoriquement se déroulent les actions de l'IMRA. La recherche s'inspire des traditions populaires de guérison, les vérifie systématiquement en laboratoire, et retourne les résultats de ces recherches avec des médicaments à la portée des bourses modestes des Malgaches.

La connaissance

Si, en dernière instance, c'est dans le cycle de l'alliance des ancêtres et des vivants, des chefs et de leurs sujets qu'il est possible de situer la rationalité de l'œuvre de Ratsimamanga, il nous faut aller trouver plus loin encore. Dans les recherches faites à l'IMRA, le professeur répétait constamment:

«Quand la médecine traditionnelle se trompe apparemment parce que nous trouvons des molécules suspectes dans un extrait de plante, ce n'est pas possible qu'elle puisse se tromper sur des siècles, il faut continuer les expérimentations!»

Pour présenter les résultats de ses travaux, il avait une manière bien à lui de les exposer.

«Quand j'ai cherché et trouvé quelque chose, j'écris en équipe les résultats de nos travaux tels qu'ils se sont déroulés. Je consigne tout, même les erreurs, car elles font avancer. Ensuite, je fais la bibliographie qui est toujours la dernière étape».

Il expliquait ses résultats scientifiques, par une activité englobant tout son être, un phénomène holistique donc, où même ses rêves travaillaient pour la science. «Les

français disaient que je ne pensais pas comme tout le monde, de fait je fais confiance en mon intuition et je laisse les choses se décanter, les choses apparaissent à temps voulu, même mes rêves m'aident et je les laisse me guider, la logique de la vie ne s'enferme pas dans des catégories stéréotypées, il faut oser inventer! Je pourrais passer mon temps à inventer encore, tant les choses se précipitent d'elles mêmes dans ma tête!».

Mais on peut dire que c'est sa passion pour Madagascar qui explique sa dévotion pour la recherche. Il s'agissait pour lui de donner raison à sa terre, et cela lui donnait l'avantage d'une force formidable. Parfois, comme c'est le cas pour la découverte des vertus antidiabétiques du *rotra*, c'est toute une aire culturelle qui est concernée; quand Encyclopedia Britannica souligne ses vertus signalées par Ratsimamanga, elles étaient déjà connues depuis deux siècles à Madagascar, probablement depuis l'Inde où cette connaissance est encore plus ancienne qui l'a diffusée dans tous les pays riverains de l'Océan Indien. Mais c'est dans le champ de la connaissance populaire qu'elle a eu lieu. La collaboration avec Boiteau vient d'une observation de terrain d'un tradi-praticien, *moasy*, qui faisait uriner ses malades sur une fourmière; les urines exemptes de diabète faisaient fuir les fourmis, alors que celles des diabétiques les voyaient s'agglutiner autour de cette friandise inattendue. Il ne restait plus qu'à connaître le produit délivré par le *moasy*. La mise au point du Madéglucyl mit plusieurs décennies à aboutir au produit actuel, parce que d'autres plantes étaient plus rapides à expérimenter, comme le *Centella asiatica*, *talapetraka*, cicatrisant spectaculaire utilisé aussi bien en médecine qu'en cosmétique. Il est impossible de relater ici les possibilités de la phytothérapie dans l'Ile tant elles sont nombreuses. Parmi les laboratoires à l'IMRA, celui des huiles essentielles (HE) est justifié car la production de ces huiles est un créneau porteur dans les exportations malgaches. L'IMRA reste encore jusqu'à maintenant leader pour les vérifications en laboratoire et fait des analyses pour les opérateurs économiques.

Crée en partenariat belge en 1997, le laboratoire de l'IMRA des HE possède une banque de données contenant des milliers d'échantillons d'HE et de substances de référence, observe les indices de rétention obtenus à chaque injection, ce qui permet parallèlement d'enrichir la banque et dans une certaine mesure d'identifier des composés non identifiés auparavant. Les analyses de l'IMRA en matière d'huiles essentielles sont fiables et rapides, et permettent de contrôler la qualité des HE destinées à la vente, la qualité des médicaments produits par l'IMRA-SOAMADINA, l'analyse d'huiles peu courantes pour des travaux de recherche, la mesure de la densité des huiles végétales et animales. Les clients de l'IMRA pour les HE se trouvent dans les grandes villes comme Nosy Be, Fianarantsoa, Manakara, Tamatave, ou sont de petits producteurs locaux de Madagascar et des Seychelles, mais le laboratoire procède aussi à des analyses pour des clients sur le Continent africain et l'Europe. L'extension de ce marché exige aussi que ses produits répondent à des critères qualitatifs rigoureux que l'IMRA est à même de satisfaire. Ces huiles sont destinées aux industries agro-alimentaires, pharmaceutiques et cosmétologiques, à la parfumerie et à l'aromathérapie.

Pour l'ensemble des activités de l'IMRA, les problèmes inhérents à la mondialisation sont à résoudre: normes de qualité, circulation et sécurité des informations, la pression financière, etc. L'originalité de l'IMRA est donc de:

- 1 favoriser la fabrication de médicaments dont les matières premières coûtent relativement bon marché par rapport aux produits chimiques;
- 2 mais outre le fait qu'isoler les principes actifs des plantes soit aussi plus rapide;
- 3 ces médicaments ont surtout le grand avantage de préserver la vie de l'organisme.

C'est à ce triple titre que les découvertes de ARR sont essentielles pour l'avenir de l'humanité tout entière.

Pour pérenniser une telle expérience, le problème numéro un est celui de l'environnement; il faut rapidement régénérer la biodiversité malgache; certains produits fabriqués par les herboristes il y a de nombreuses années ont arrêté la production locale par épuisement des espèces utiles pour leur fabrication. Le succès actuel de la phytothérapie exige de prendre des mesures drastiques pour instaurer rapidement un mouvement irréversible pour cette régénération.

Conclusion

En finissant la rédaction de cette communication, je pense à un beau livre qui nous concerne tous sur *Les ruses de l'intelligence, la mêtis des Grecs*, et je me disais que notre projet de faire rencontrer les rationalités répond à un besoin de remettre à l'honneur des formes jugées inférieures de la rationalité, et ceci même dans les fondements de la civilisation occidentale. Notre projet ne s'applique pas seulement à intégrer les formes non européennes de rationalités, mais aussi toutes les formes de l'intelligence humaine. Même dans la culture occidentale, il y avait plusieurs sortes de rationalités dans la description de la pensée et du savoir que délimitent les «professionnels de l'intelligence que sont les philosophes». Toutes les qualités de la mêtis sont rejetées dans l'ombre, effacées du domaine de la connaissance véritable. L'intelligence grecque telle que je l'ai comprise a elle même renoncé à y inclure la mêtis, faite de qualités mineures comme dextérité, sûreté du coup d'oeil, pénétration d'esprit, prudence, habileté artisanale, applicables aux domaines de la «science appliquée» comme la politique, de l'art militaire, de la médecine même et des savoirs artisanaux, la mêtis étant différente du véritable savoir, de la vérité, source de la «science véritable». Je pourrais même dire que le personnage de la Mêtis, première épouse de Zeus, avalée par son mari une fois qu'elle fut grosse d'Athéna, déesse de la sagesse et du savoir, interpelle notre interprétation de l'économie des grands mythes populaires. Le rôle de la rationalité de la mêtis faite de malice, de ruse, de tromperie, emprunte le visage du «trikster» malin décevant par rapport à la vraie rationalité, la vraie sagesse incarnée par Athéna. Le mythe lui même pourtant dit explicitement que les deux femmes sont parentes biologiques. Pourquoi n'avoir pas jusqu'à maintenant penser à les accepter comme telles, fille et mère et complémentaires? Pour un malgache, il est normal que la fille dépasse la mère, ce que fit Athéna. Il ne devrait plus se passer

dans notre rationalité aujourd'hui l'aberration de ne pas reconnaître l'apport des parents, seuls les parvenus qui ne voient que les valeurs du court terme se comportent ainsi; c'est un choix schizophrénique qui porte aux pires erreurs d'exclusion. Ne pas reconnaître l'apport des parents qui sont les relais entre les vivants et les ancêtres est monstrueux pour les Malgaches, mais il est essentiel d'organiser leur dépassement. Le rôle de la Mètis comme source de la sagesse d'Athéna donc de la rationalité scientifique ne fut jamais reconnu, sans doute par peur de ne pas maîtriser ce qui ne relevait pas de la pure raison, de la sagesse. Le savoir «noble» d'Athéna fait de philosophie, de mathématiques, de poésie et de musique ne chanta jamais l'apport maternel. La mètis, mère de la rationalité à prétention universelle doit être non l'objet d'un culte mais de reconnaissance et de respect, car la rationalité ne sera jamais totalement universelle qu'en intégrant systématiquement toutes les formes d'intelligence pour s'en nourrir- un peu comme fit Zeus en l'avalant. Mais je dirais qu'il ne faut pas rejeter la Mètis avec nos excréments, mais en allant plus loin que la simple absorption de ses substances lui donner une place privilégiée et ainsi reconnaître toutes les formes de sagesse, en y incluant celle des mètèques comme celle des barbares, celle des princes comme celles des esclaves et des femmes au lieu de diaboliser ces sagesse en les marginalisant.

La fabrication des philtres et l'utilisation des plantes médicinales relevaient auparavant de la mètis; à Madagascar c'était le savoir des «guérisseurs» *moasy* et des femmes qui cueillent et concoctent les plantes nécessaires à la confection des mélanges curatifs «qui viennent des femmes» *tambavy*. Avec ARR cette fabrication fait irruption dans la rationalité universelle Aussi j'en appelle à la solidarité des savoirs ici représentés pour non seulement préserver mais renforcer cet acquis de l'humanité et le faire connaître.

Si la vie et l'œuvre d'un Ratsimamanga sont exemplaires, celles de bien d'autres sont à diffuser, quitte à en faire la critique pour en tirer des leçons positives dans un contexte démocratique et mondialisé et selon les objectifs à long terme que nous voulons nous donner pour l'avenir de nos sociétés. Il me semble clair qu'il nous faut reformuler nos hypothèses de travail aujourd'hui pour retrouver les filiations de parenté entre les différentes formes de rationalités et les rendre complémentaires. Bien sûr, ces hypothèses ne sont pas séparables du contexte historique, anthropologique, éthique où elles s'élaborent. Par exemple si la recherche médicale moderne arrive à conclure que les représentations de la médecine traditionnelle sont sources d'inspiration pour la médecine moderne à la recherche de nouvelles possibilités, je pense qu'il faut très concrètement reformuler les hypothèses anthropologiques de recherche qui au départ parient sur la liaison négative des représentations traditionnelles de la maladie et de la guérison dans les sociétés traditionnelles et les représentations de la médecine moderne. Pour la santé et le développement de nos peuples, il nous faut dégager les conditions d'une nouvelle anthropologie de la santé. Nos cultures et notre biodiversité doivent être régénérées dans ce projet pour que la santé de nos sociétés soit plus vivable et plus durable.

Rendre positive cette liaison nous poussera à de nouvelles expérimentations, source d'enrichissement pour la rationalité de demain. Celle d'aujourd'hui doit poser les termes d'un bien penser dès aujourd'hui les conditions de cette recherche scientifique du futur. Faire de la vérification dans le champ de la science moderne de la pré-science du monde dans tous les domaines devient alors un domaine immense de conquête pour la rationalité humaine.

Bibliographie

Archives Ratsimamanga, IMRA, Avarabohitra, Antananarivo.

Detienne et Vernant, 1974, *Les ruses de l'intelligence, la mètis des Grecs*. Éd. Champs, Flammarion.

Metcalf C. P. C., 1997, «Formation de l'État-Nation à Madagascar», Communication faite à l'Académie nationale des Arts, des Lettres et des Sciences, Antananarivo le 18 juillet.

Rabemananjara, Raymond William, 1997, *Un fils de la lumière*, Paris, L'Harmattan.

Rakoto Ratsimamanga, Albert, 1994, *L'enfant aux pieds nus qui regardait les étoiles*, Antananarivo, CIDST.

Rakoto Ratsimamanga Albert, 2000, *Ny malagasiny ny taonjato faha XX Ny androko vololona 1907-1931*, Antananarivo, Imprimerie Mamy.

Ramamonjisoa, Suzy Andrée, 1997, *Élites et ouverture à Madagascar*, Position paper.

Ramamonjisoa, Suzy Andrée, 2001, *Encyclopaedia universalis*, Coll. Les vies, tome 2001 pp 643 et 642.

Ramamonjisoa, Suzy Andrée, *Albert Rakoto Ratsimamanga et moi*, Volume I. *L'Héritage* À paraître aux Éditions Présence africaine.

8

La Différence des sexes a-t-elle un fondement rationnel?

Ariane Djossou-Ségla

Introduction et méthode

Philosopher, dit-on, est une entreprise s'exerçant sur des matériaux idéels, et la philosophie, discipline de la pureté conceptuelle dont l'essence est la recherche de la vérité,¹ s'évertue à dépasser les premiers niveaux de la connaissance, le sensible et l'empirique, pour appréhender le suprasensible et le rationnel. Or le fait d'être un homme ou une femme relève du sensible par le fait que la femme (ou l'homme) peut être appréhendée et affirmée empiriquement. Le sexe représente le concret face aux diverses préoccupations d'ordre philosophique.

Dès lors, la possibilité de concilier une investigation sur la femme (ou l'homme) en philosophie tend vers le ridicule voire la nullité, puisqu'elle confirme le point de vue de certaines doctrines pour lesquelles la question de la femme n'est pas une question philosophique. De ce fait, les points de vue des philosophes ou des penseurs qui font intervenir quelques réflexions sur l'individu, membre d'une catégorie de sexe donné, ne devraient pas être considérés totalement comme relevant d'investigations d'ordre philosophique.

Or si ce problème n'est pas explicite lorsqu'un penseur traite de thèmes d'ordre métaphysique, il devient difficile de l'éviter, lorsque ce même penseur expose sa théorie socio-politique ou, lorsqu'il critique celle d'un autre théoricien. La sexuation qui n'était pas au début d'une investigation surgit subrepticement ou brutalement et devient incontournable pour la suite de la réflexion. De plus, en général, lorsqu'il s'agit d'observer et d'analyser le représentant physique ou matérialisé auquel recourt cette sexuation, c'est l'homme, le mâle de l'espèce humaine qui apparaît.

Plusieurs questions se posent dès lors: peut-on dire effectivement que la sexuation n'est pas une question philosophique et que traiter de la femme ou des rapports entre l'homme et la femme ne sont pas le lot des philosophes? Où se trouve le seuil

ou la limite qui permet de distinguer chez un philosophe, une réflexion philosophique sur l'humain asexué, neutre et l'humain sexué?

N'est-il pas une illusion de réflexion et/ou de lecture que de penser que les philosophes traitent de l'être humain en général? Et si la philosophie occidentale est incapable de fonder son recours à la sexuation parce qu'elle l'occulte, peut-on fonder le caractère sexué de l'être humain grâce à ces autres formes de rationalisation de l'existence des sexes que sont les cultures africaines?

En quoi et pourquoi la rationalité sur les questions humaines, mais fermée sur la sexuation peut-elle être à l'origine de bien des injustices sociales? Enfin, pourquoi faut-il opter pour la non- occultation de la sexuation tant dans le domaine métaphysique que dans celui des sciences sociales et politiques? Évidemment, cette option doit être sous-tendue par une méthode qu'il nous faut rappeler ici.

Question de méthode

La question est de savoir quelle méthodologie on peut adopter pour une recherche qui traite de l'apparence de la nature humaine en supposant un contenu camouflé ou occulté et qui, dans la même veine, s'étend sur la sexuation, c'est-à-dire le fait d'être mâle ou femelle.

Il faut dire que les questions sur la nature humaine et sur les rapports de sexes, tels qu'ils sont affirmés par les philosophes, ne constituent pas une nouveauté si l'on considère toutes les publications qui ont été faites sur le sujet, directement ou indirectement.² Mais elles sont, malgré tout, nouvelles si l'on considère la durée de leur émergence dans le domaine des réflexions philosophiques, et surtout si l'on observe l'accueil qui leur est réservé dans le domaine des rationalités.

En effet, il s'agit ici, de faire un effort réflexif et rationnel en partant du fait que les questions que nous posons aux philosophes, à la philosophie et aux cultures autres, vont de pair avec les questions qui se posent de nos jours, à la société globale, à l'humanité globale au sujet des rapports entre l'homme et la femme.

Ces questions, on s'en doute, forment la trame du féminisme, auquel nous assignons une définition précise: le féminisme est une théorie et/ou une praxis de femmes et d'hommes convaincus de l'inégalité des sexes, de l'oppression des femmes, et souhaitant mettre fin à cette situation. Il est donc porteur d'un projet de société, exactement comme en portent les théories des philosophes, dont les noms sont gravés dans l'histoire de la philosophie.

Dans cette perspective, l'approche de notre investigation, tout en étant philosophique, donc en respectant la logique particulière de chaque courant et système de pensée, est interdisciplinaire et spécifiquement féministe.³ Elle est à la fois diachronique, par la présentation et l'analyse critique des textes des philosophes, synchronique par la correction des différentes erreurs conscientes et/ou inconscientes, et dialectique par le dépassement méthodologique que nous proposons.

Bien qu'elle ne soit pas orthodoxe, cette démarche a la particularité d'intégrer à la philosophie, une autre façon de lire les textes, qui participe de la construction d'un

savoir pleinement humain qui n'occulte pas la sexuation et l'appartenance de sexe des individus, donc qui restitue à l'être humain l'authenticité de la vie concrète.

Comme on peut le voir, il y a également lieu de s'interroger sur la conception ou la formulation de la rationalité. Y-a-t-il des critères définis pour la rationalité? Quels sont-ils? Qui sont les personnes indiquées ou habilitées à les formuler?⁴

Cette méthode d'investigation est, en effet, une voie légitime pour introduire en philosophie, la possibilité de réfléchir autrement sur les problèmes qui concernent globalement la société, mais qui n'existent en tant que tels, qu'à travers les situations spécifiques des personnes, et qui ne peuvent être compris et réglés que par la prise en compte effective des aspects spécifiques.

Il faut le dire, l'effort philosophique s'affirme par la conquête de la réalité humaine «dans la situation donnée, toujours particulière, où l'on se trouve placé»⁵ sans pour autant donner dans la subjectivité fermée. De même, la philosophie «ne saurait être scindée du reste de la vie spirituelle qui s'exprime encore par les sciences, la religion, l'art, la vie morale ou sociale».⁶ En outre, il n'y a pas un lieu particulier où se déploie la philosophie. Elle jette ses tentacules partout où il y a à connaître et à savoir.

La question de la femme n'est-elle pas une question philosophique?

En parcourant l'histoire de la philosophie on découvre bien des choses. Pour certains philosophes essentialistes que critique Gould,⁷ la question de la femme n'est pas une question philosophique pour les raisons suivantes: d'une part, la philosophie, contrairement aux sciences particulières et aux arts pratiques, étudie les principes premiers, c'est-à-dire ceux qui sont universels et communs à toute connaissance. Elle a donc pour sujet propre l'universel et l'essentiel, à l'exclusion des différences particulières et accidentelle. D'autre part, selon eux, dans le domaine de l'humain ou du social, la philosophie étudie ce qui est commun à tous les êtres humains, à toutes les sociétés et à toutes les époques, et ne s'attarde pas aux aspects locaux et accidentels de l'humain ou du social.

L'étude de la philosophie se fait sur l'humain en tant qu'humain, c'est-à-dire sur la nature humaine elle-même. Or le problème de la sexuation, c'est-à-dire le fait d'être mâle ou femelle, est accidentel et non essentiel ou universel, ce qui suppose qu'on peut être humain sans être mâle ou femelle, être mâle ou femelle étant une propriété nécessaire, mais non être mâle ou femelle en soi. Par conséquent, concluent les essentialistes, être une femme est une propriété accidentelle; donc, la question de la femme n'est pas une question philosophique, parce que le domaine concerné n'est pas universel ou essentiel.

Mais ces arguments essentialistes sont incohérents puisque, d'un côté, ils excluent de la philosophie les considérations différentielles et accidentelles, tandis que, de l'autre, ils caractérisent ces différences. Dans la mesure où la troisième prémisse sort du champ de l'essentialisme alors qu'elle devait supporter les autres prémisses, toute l'argumentation essentialistes tombe. En vue de reconnaître ce qui est essentiel dans les propriétés humaines, l'essentialiste est obligé de ne considérer aucune propriété humaine, à moins que toutes les propriétés humaines soient essentielles.

En fait, pour être conséquent selon Gould, et de notre point de vue aussi, l'essentialiste devrait prendre en compte les propriétés afin d'établir si elles sont accidentelles ou non. De même, il doit reconnaître non seulement ce qui est semblable chez les humains, mais aussi ce qui diffère en eux. De plus, dans le but de démarquer les propriétés essentielles des propriétés accidentelles, l'essentialiste doit pouvoir reconnaître non seulement ce qui est invariant, mais aussi ce qui est changeant. En ce sens, les arguments essentialistes sur l'exclusion de la question féminine du champ philosophique ne sont pas fondés.

Aussi pourrait-on ajouter que l'étude de l'essence des choses et êtres, le prétendu dépassement du sensible, la course vers l'Intelligible voire l'accès à celui-ci qu'ouvre aux philosophes leur conception de la nature de l'être humain, ou la nature humaine, sont ambigus. Tout en se présentant comme une tradition ces conceptions n'opèrent leur dépassement que par un recours permanent à l'empirique. Autrement dit, c'est à travers le faux caractère abstrait et universel de certains de leurs concepts, donc à travers le caractère empirique de ces derniers, que peuvent être analysés les contours, détours et «réponses» de l'histoire de la philosophie à la question de la sexuation.

Et si l'homme en général était plutôt l'homme particulier?

Les philosophes parlent de l'homme en général. L'histoire de la philosophie nous l'enseigne. Et compte tenu de la prétendue neutralité et de l'universalité supposée de la philosophie, «l'homme» dont il s'agit ne peut être et ne saurait être que l'être humain en général. Il n'est donc pas identifié à partir d'une quelconque anatomie et d'une quelconque physiologie. C'est ainsi que pour parler de l'être humain, ou de la nature humaine, on apprend qu'elle est ce qui émane du respect et de la conformité à quelque chose d'unique; tantôt comme celle de l'être qui est bon, honnête, juste, vertueux, assumant les règles sociales et accomplissant ces devoirs;⁸ tantôt comme la dualité du corps et de l'âme telle qu'elle se déduit de Dieu, c'est-à-dire d'un mode actuel de l'étendue et d'un mode actuel de la pensée.⁹

L'homme est présenté comme l'exemple de la dualité du vivant, corps et âme, mais avec une prédominance de celle-ci qui a des facultés propres, indépendantes, lui permettant de recevoir les idées et d'avoir des modifications;¹⁰ ou encore d'homme n'est autre chose que l'âme.¹¹ Dès lors, pouvons-nous avoir une idée claire et nette du vrai sens de l'être humain ou de la nature humaine quand celle-ci devient chez d'autres philosophes la nature du mâle de l'espèce humaine, nature différente mais supérieure à celle de la femelle?¹²

Certains philosophes présentent l'homme comme composé d'un corps, machine vivante fabriquée par Dieu pour recevoir l'âme qui, débarrassée des fonctions qu'elle n'a plus à assumer, sera purement consciente et intellectuelle;¹³ ils le disent aussi composé de deux natures opposées, de l'âme et du corps;¹⁴ qu'il est un sujet plein d'erreur, abusé par tout: les sens, les passions et les impressions fausses.¹⁵ L'homme est encore un abîme qui possède pour essence les désirs, le dégoût, la raison, la folie des plaisirs et des tourments.¹⁶ Nous apprenons que «l'homme est un»¹⁷ et que c'est de l'homme qu'on veut parler.¹⁸ Enfin, d'homme n'est point à lui-même sa propre

lumière (...) il ne connaît rien que par la lumière de la Raison universelle qui éclaire tous les esprits».¹⁹

Mais est-il possible de croire que ces différentes conceptions de «l'homme» sont neutres et universelles, et que «l'homme» en question n'est que l'être humain en général? Peut-on interroger ce caractère sexué? Car, bien que la prudence soit de règle en philosophie, il semble que l'on ne peut guère dire, dans ce contexte, que la sexuation, le fait d'être femelle ou mâle, est non philosophique. De même, il devient difficile de penser que l'accident ne relève pas de l'ordre du philosophique, alors qu'on recourt à la différence corporelle de l'homme et de la femme pour confirmer ou infirmer une thèse supposée asexuée.

C'est donc un fait indéniable que les philosophes ne s'expriment pas dans le vide, sans référence matérielle. Leur conception de l'humain n'est guère éloignée de l'humain réel, effectivement reconnaissable par ses attributs. Il y a eu ainsi, une occultation de la sexuation dans l'affirmation de la nature humaine dans la philosophie occidentale. Ce qui a engendré des doctrines, diversement interprétées, de l'unité sexuelle, de la neutralité sexuelle, de la prédominance du masculin sur le féminin ou du féminin sur le masculin, et de la complémentarité sexuelle.

Dans la mesure où ces doctrines ont été diversement utilisées dans les réflexions sur les rapports entre l'homme et la femme depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, plusieurs questions se posent et renforcent celles qui sont posées plus haut: peut-on dire que le concept de nature humaine dont le contenu occulte la sexuation, recouvre une réalité unique et asexuée, comme l'exigent la neutralité et l'universalité philosophiques, valable pour tous et pour toutes dans l'humanité? Ou existe-t-il plutôt en philosophie une nature masculine et une nature féminine qui s'opposent et/ou se complètent, comme semble le suggérer Aristote et comme le montrent les conceptions africaines?

Si cette nature humaine est unique et asexuée, pourquoi certains philosophes consacrent-ils un chapitre ou un paragraphe de leur théorie à la question de la femme? Pourquoi précisent-ils «la femme quant à elle est ...»?

Platon et l'entretien de la nature innée

Par le *Premier Alcibiade*, on apprend que l'être humain est l'âme et celle-ci est ce qu'il y a de fondamentale dans la nature humaine. Dans le *Phédon*, la simplicité de l'âme lui confère son caractère immortel. Par contre, dans le *Philebe*, et le *Phèdre*, Platon affirme que seule l'âme est responsable des passions, car le corps est incapable de donner par lui-même des sensations. Et l'âme humaine qui est une partie de l'âme universelle, est, comme elle, non seulement immortelle mais aussi éternelle. Elle peut passer d'une vie à l'autre en pénétrant un corps animal ou humain ou en choisissant le sexe masculin ou le sexe féminin.²⁰ L'âme n'est donc pas une entité sexuellement fixée. Et puisque l'âme elle-même n'a pas d'identité de sexe, seul le corps matériel lui donne une spécification mâle ou femelle.

En conséquence, la nature humaine demeure commune aux humains sans distinction de sexe et d'âge, sous le rapport de l'esprit ou de l'âme. Mais elle change

lorsqu'est affirmée la spécificité corporelle du sujet auquel il se rapporte. Cela veut dire que la nature humaine est *une* lorsqu'elle est prise sous l'angle métaphysique et ontologique, mais qu'elle est spécifiquement féminine ou masculine lorsqu'il s'agit de la poser concrètement dans le social. Comme on peut le constater, une telle thèse donne un fondement métaphysique rigoureux à la théorie de l'unité sexuelle, et fait de Platon le premier philosophe qui la systématise.

De ce fait, l'être humain doit entretenir sa nature, c'est-à-dire sauvegarder les aptitudes innées avec lesquelles il naît; chacun de nous ayant des aptitudes spécifiques et propres à certaines fonctions.²¹ Dès lors, il importe que chaque être humain accomplisse la tâche pour laquelle il est le mieux doué. La justice dans l'individu recommande que chaque personne s'occupe strictement de l'activité permise par sa nature.

Ainsi, la spécialisation de chaque membre de la société dans un domaine qui lui revient par nature est affirmée à travers toute la construction politique platonicienne. Faire le contraire, serait commettre une injustice. La cité s'organisera en se référant à la nature de chacun, et autour du mode des fonctions, et par suite autour des regroupements professionnels.

Enfin, le pas de la hiérarchie entre les regroupements professionnels est franchi en regard des bénéfices que chaque fonction apporte à la société globale, à la cité, ce qui donne des classes supérieures et des classes inférieures. On sait comment la classe des gardiens doit être traitée et quelle doit être l'éducation des hommes et des femmes gardiennes chez qui on aurait détecté, grâce à la nature de leur âme, que telle classe est la leur.²²

Dans cette optique, l'éducation de chaque membre de la société doit se faire sur la base des dons naturels. Femme et homme peuvent donc s'adonner aux mêmes activités s'ils en ont les aptitudes innées.²³ C'est pour le bien de la cité que Platon enseigne que la même éducation soit donnée aux deux sexes sans que la bio-physiologie ne constitue un handicap aux diverses fonctions publiques et civiques.²⁴

On peut donc retenir pour ce qui oriente notre investigation que la rationalisation de la sexuation a été bien inscrite dans les préoccupations de Platon, même si, en général, les historiens de la philosophie n'en font pas véritablement cas.

Aristote, Thomas d'Aquin et les dispositions physiologiques

Avec Aristote, la théorie de la puissance et de l'être trouve sa justification pratique dans le monde vivant tant pour indiquer la hiérarchie entre le maître et l'esclave que pour signifier celle qu'il y a entre l'homme et la femme. Le masculin et le féminin étant des principes de la génération.²⁵

Comme pour la cause, la forme, la quiddité de l'être, qui fait de l'auteur d'une décision la cause de l'action, et donc du père la cause de l'enfant,²⁶ «la femelle est bien, en tant que femelle, un élément passif, et le mâle, en tant que mâle, un élément actif, et c'est de lui que part le principe du mouvement».²⁷ Cette hiérarchie est également attestée du fait que la part de la femelle est un résidu dont les parties sont en puissance et n'ont pas le principe de l'âme; «il s'y trouve même en puissance les

parties par lesquelles la femelle se distingue du mâle. Car de même que de parents mutilés naissent des produits qui tantôt sont mutilés, tantôt ne le sont pas, de même ce qui sort d'une femelle tantôt est une femelle, tantôt n'en est pas une mais un mâle. En effet, la femme est un mâle mutilé, et les règles sont une semence, mais qui n'est pas pure: une seule chose lui manque, le principe de l'âme». ²⁸ Mais le mâle et la femelle existent en vue de la procréation, ²⁹ et chacun est apte à une fonction bien définie.

Avec Thomas d'Aquin, on découvre que la voie de Aristote est la meilleure pour la hiérarchie sociale des sexes. De sorte que, «par rapport à la nature humaine en particulier, la femme est quelque chose d'imparfait, d'occasionné, parce que la vertu active du mâle a pour but de produire son semblable, c'est-à-dire un être parfait comme lui et qui soit du même sexe. Ainsi, ce qui est cause que le fruit est du sexe féminin, c'est la débilité de la vertu du générateur, ou une indisposition quelconque de la matière». ³⁰

Car, dans le processus de la génération, c'est le détenteur de la capacité de passer de la puissance en acte qui donne son cachet sexuel lorsqu'il n'y a pas de bouleversement de la substance. Autrement dit, lorsque la substance évolue positivement vers ce qui est attendu d'elle, le sexe de l'être qui en résulte est masculin. Par contre lorsqu'il y eu une détérioration dans le processus de la génération, cela conduit à un être de sexe féminin qui demeurerait en état de puissance, sans jamais pouvoir être en acte.

On peut comprendre ici comment s'est conçue la théorisation des pôles supérieur et inférieur qui orientent les rapports sociaux de sexe, donc qui a conduit à la marginalisation des femmes ou à leur exclusion de certains domaines du savoir ou de la vie active.

En outre, le recours vers la sexuation s'est fait pour permettre de justifier, en politique, pourquoi l'homme doit diriger le domaine public et être également maître et autorisé dans le domaine privé, du fait qu'il est possesseur de l'âme en état.

On pourrait poursuivre cette présentation en recourant à Rousseau pour comprendre en quoi la rationalité dans l'histoire de la philosophie est biaisée; que les philosophes et théoriciens socio-politiques, cachant leur recours à la sexuation, sont bien responsables des injustices au plan social et pratique.

Conséquences de l'occultation de la sexuation

Pourquoi donc continuer à éviter la question des sexes? Avant d'être des êtres sociaux, ne sommes-nous pas d'abord, ou du moins également, des êtres sexués? Les rapports entre la femme et l'homme sont sciemment occultés comme s'ils n'avaient pas d'intérêt réel pour l'existence humaine, ou comme s'il suffisait de traiter des questions d'ordre global et général pour que les problèmes sociaux de sexe soient réglés. Or, de la même manière que le marxisme étudie les êtres humains comme des entités économiques, et pense abolir l'oppression d'une classe par une autre dans la société communiste en oubliant que l'oppression d'un sexe par l'autre continuerait d'exister,

de même, les longs débats sur les questions sociales et politiques restent loin des humains en ne prenant pas en compte l'effet réel de la distinction des sexes.

Vu cet état de choses, il est nécessaire de proposer des voies pour un dépassement de la traditionnelle universalité de la philosophie. Non pas qu'il faille refuser d'admettre, comme Simone de Beauvoir,³¹ Claude Alzon³² et bien d'autres, l'existence d'une nature féminine distincte d'une nature masculine, et croire en une nature unique, qui, à l'analyse, n'est pas très différente de la nature masculine. Non pas qu'il suffise d'accepter la différence qui conduit à instaurer la relativité de deux natures différentes comme Luce Irigaray³³, Annie Leclerc,³⁴ Edmée Mottini – Coulon³⁵ et, en général, la tendance féministe séparatiste.

Il s'agit plutôt d'accepter la réalité des deux sexes, de trouver des conciliations à leur différence, sans reprendre les mêmes erreurs que certaines études comme celle de Shulamith Firestone³⁶, qui impliquent les femmes dans les constructions culturelles, mais avec l'idée sous-jacente que le mode technique représente le masculin, et que le mode esthétique représente le féminin. Car il ne s'agit pas seulement d'accoucher d'une culture androgyne qui surpasse les supposés sommets de chacun des deux différents sexes, encore faut-il récuser l'idée que tel mode d'action sociale appartient spécifiquement à tel ou tel .sexe. Tout mode d'activité humaine étant construit et non *donné* par nature, il est risqué de le considérer comme immuable.

En d'autres termes, intégrer les femmes au monde public et civique, et laisser l'univers familial et domestique miné par une conception de la suprématie masculine tout en affirmant que la maternité aliène la femme, mais que cette dernière en sera libérée grâce à la reproduction artificielle, comme le fait Firestone, ce n'est pas, pour nous, une perspective éliminant l'oppression. Cela ne montre pas en quoi les prérogatives masculines sont injustes, et pourquoi la femme ne représenterait pas aussi l'humain et pas seulement en l'absence de l'homme.

Pour l'inclusion de l'être humain féminin dans la nature humaine

Il est peu vraisemblable que la femme puisse être introduite dans le concept de nature humaine tel qu'il est conçu par les théoriciens socio-politiques. En général, lorsqu'on observe tout ce qui figure dans la société, la femme est considérée comme un reflet de la nature humaine. Mais dans les faits, la nature humaine reste généralement limitée au sexe masculin. Ce qui nous conduit à un résultat dramatique. Car en énonçant les arguments excluant les femmes de la nature humaine et, de ce fait, en montrant que seuls les hommes la représentent véritablement, il devient difficile d'inclure les femmes dans ce concept sans craindre de détruire ses critères de définition.

De plus, le sens courant de la nature humaine n'est pas le seul à être modifié: sa modification influence toute la théorie socio-politique qui l'a véhiculé et par laquelle il peut être appliqué. C'est donc une rupture qui ne porte pas uniquement sur la forme des théories mais également sur leur fond.

Ainsi, ces théories peuvent tomber en désuétude parce qu'on ne peut pas y inclure les femmes sans risquer de détruire les idées qui servaient et exaltaient les

hommes, et qui ne faisaient pas la part belle aux femmes. En effet, comme le souligne Finn,³⁷ la rectification des affirmations des philosophes sur les femmes, ainsi que l'inclusion de ces dernières dans les théories d'où elles sont absentes n'est pas philosophiquement faisable, parce que *"You cannot «doctor» these theories whith respect to women and at the same time save the theory. The philosophical system does not survive the doctoring. The exclusion or denigration of women is integral to the system, and to give equal recognition to women destroys the system"*.

Mais que doit-on faire pour sortir du dilemme de ce raisonnement qui, s'il est juste, n'offre pas de perspectives optimistes? S'il est vrai que les philosophes ont sous-valorisé ou exclu les femmes, et qu'on ne peut changer le statut de ces dernières sans détruire les systèmes, doit-on pour cela renoncer à leur reconsidération? Est-il juste de penser qu'il ne servirait à rien de chercher à y inclure les femmes, comme l'affirme Ti-G. Atkinson?³⁸ Pour elle, en effet, «la plus grande partie de la philosophie politique ne tient nul compte des femmes et, en raison même de cette omission, c'est une philosophie dont on ne peut tenir aucun compte».³⁹ Néanmoins, notre avis est qu'on ne peut tout rejeter.

Le fait d'essayer des ajustements ne peut pas être totalement relégué au rang de solution inutile. Si le rejet explicite n'est pas fréquent dans les études féministes, on y trouve cependant des rejets implicites quelquefois nuancés ou indirects de la philosophie politique, par exemple chez L. Clark et L. Lange,⁴⁰ D. Coole,⁴¹ J. Evans,⁴² K. Jones et A. Jonasdottir,⁴³ E. Kennedy et S. Mendus,⁴⁴ V. Randall⁴⁵ et enfin A. Jaggar,⁴⁶ qui s'en prend aux philosophes politiques contemporains. Selon elle, il faut reconnaître à la philosophie politique traditionnelle; d'avoir dit quelque chose sur les femmes, parce que tel n'est pas le cas de contemporains comme John Rawls et Robert Nozick. Ce qui fait que la philosophie politique contemporaine participe du sexisme à cause de ce silence.

Dans le cas qui nous occupe, la même observation s'applique. Si le concept de nature humaine traditionnel est conçu par des hommes et à l'avantage des hommes, et qu'on ne saurait y introduire les femmes sans détruire ce concept, il est aussi vrai que le refus d'y inclure les femmes peut signifier l'adhésion aux présupposés qui servent à les exclure des critères qui déterminent la véritable nature humaine.

Le problème est donc de voir si les critères définissant la nature humaine dans chaque théorie peuvent être remodelés pour les femmes; c'est-à-dire de voir en quoi l'arrangement de ces critères permet de reformuler, de rendre enfin «plus humaine» la nature humaine sans prendre l'homme comme seule référence valable.

Autrement dit, l'idéal recherché n'est pas de reconstruire la nature humaine en ajoutant les caractères féminins à la nature humaine traditionnelle, -ce serait toujours considérer les hommes comme des entités inébranlables, comme la seule référence valable. La nouvelle aune pour mesurer conceptuellement l'humain ne doit plus être uniquement masculine. Dans ce cas, est-ce en retirant les caractéristiques masculines à la nature humaine traditionnelle qu'on la rendra *plus* humaine?

Notre réponse est non, car cela la rendrait plus abstraite et dénuée de tout contenu identifiable sur le plan social, et là encore, les femmes ne seraient toujours

pas concernées. Par conséquent, la nature humaine *lavée* de tout trait masculin n'est pas reformulée ou *plus* humaine que la nature humaine *dépourvue* de caractéristiques féminines. Le choix de deux options pourrait nous aider à y voir plus clair.

Première option: pour laver la nature humaine des caractéristiques masculines

Pour laver la nature humaine des caractéristiques masculines, il faudrait commencer par distinguer ce qui, sur le plan ontologique et social, est masculin. Mais peut-on nommer ce qui est masculin sans tenir compte de ce qui est donné physiquement et qui définit le mâle dans la société? Autrement dit, peut-on éviter le recours à la sexuation lorsqu'il faut définir ce qui distingue la femme de l'homme? Car le seul fait de parler de femme et d'homme n'est-il pas déjà une reconnaissance de cette distinction et un recours à la bio-physiologie qui a servi de base empirique aux constructions socio-politiques pour la séparation du privé et du public, et entraînant la création et la formation des stéréotypes négatifs ainsi que la dépréciation des aptitudes féminines?

Deuxième option: l'inclusion de la femme dans la nature humaine

Si l'inclusion de la femme dans la nature humaine traditionnelle se fait par l'addition des caractéristiques féminines, cela implique aussi que, préalablement, on identifie et distingue ce qui définit la femme en tant que telle. Mais on peut se rendre compte que ce qui distingue physiquement la femme de l'homme est aussi ce qui sert à la formation des stéréotypes et des préjugés négatifs, lesquels ont conduit les philosophes à formuler des thèses excluant les femmes.

C'est dire qu'il est risqué de se départir de la sexuation, et qu'il est dangereux de trop s'y fier. On reste coincé d'un côté comme de l'autre. Cependant, loin de rendre plus sombre l'horizon, notre intention est de dénouer avec optimisme ce dilemme.

La sexuation: l'indissociable réalité

La femme peut bien être introduite dans la nature humaine, non pas comme l'ajout de ce qui était absent, le féminin, ni comme le retrait de ce qui était totalement présent, le masculin, mais plutôt, comme une réelle prise en compte de l'identité humaine perceptible sans un refoulement de la sexuation.

Cela veut dire que la nature humaine prend son sens de concept distinguant l'être humain de l'animal mais que, dans le domaine social, cet être serait identifié autant par la femme que par l'homme, parce que, aussi idéale que puisse paraître l'identification de la société civile ou de la société politique dans une théorie socio-politique, elle ne peut pas se passer de la référence à une quelconque réalité concrète notifiée par des exemples. Ces derniers sont évoqués pour confirmer ou infirmer la conceptualisation.

Notre position suggère que l'on conserve aux anciennes catégories de sexe leur contenu purement biologique sans rejeter les effets psychologiques qui adviennent, afin que ces mêmes catégories soient élevées au rang de considérations et de références

valables. La distinction entre l'animal et l'être humain garde son importance si l'on reste à ce niveau général. Lorsqu'il s'agit de spécifier les caractéristiques humaines, ce ne serait plus l'homme seul qui servirait, mais aussi la femme. Et c'est à ce niveau que s'opère la correction de la tradition philosophique de la nature humaine.

Notre perspective est la prise en compte du sexe dans les théories socio-politiques. Cette prise en compte du sexe s'inscrit en droite ligne de ce que recommande la méthodologie féministe à propos de la rupture avec le refoulement ou la neutralisation de sexe. Comme le note Vickers⁴⁷ “...*knowing when and how to take sex into account is the key to developing a truly human knowledge on which to rest our understanding and from which to gain our policy insights*”.

La prise en compte du sexe permet la construction d'un savoir véritablement humain d'où peuvent partir toutes les interventions politiques. C'est dire que si le sexe est pris en compte pour établir un savoir véritablement humain, il ne peut être que profitable pour une reconstruction de la nature humaine. L'inclusion de la femme dans la nature humaine conduit à la compréhension du vécu des femmes en tant qu'êtres humains, et à la construction de sociétés dans lesquelles elles seront prises à part entière et où elles participeront comme membres sans mutilation de quoi que ce soit de leurs aptitudes, bref dans toute leur intégralité.

En conséquence, notre position, tout en retirant bien des points positifs des analyses des pionnières du féminisme, tente de dépasser d'un côté, la conception existentialiste de la prise sur le monde de l'être humain selon Simone de Beauvoir,⁴⁸ qui refuse d'accorder trop d'intérêt aux attributs différenciateurs de sexe qui servent trop à opprimer les femmes; de l'autre, la conception philosophico-psychanalytique d'Irigaray,⁴⁹ qui propose la construction d'une culture spécifiquement féminine.

Nous n'écartons pas non plus les textes d'Annie Leclerc⁵⁰ et de Mottini-Coulon⁵¹ en prévoyant qu'ils ne répondent pas à notre attente. Enfin, comme Shulamith Firestone⁵² qui revendique cette différence pour former une société sans oppression, nous prendrons en compte la différence des sexes en évitant cependant de tomber dans l'irréalisable.

Cela veut dire que toute évaluation hiérarchique disparaîtra de la considération des activités liées au sexe, et que les deux sexes serviront l'un comme l'autre de représentant de la nature humaine. Il est donc possible, selon nous, de penser et d'affirmer la différence sans la dévaluer afin d'atteindre l'énonciation d'une vérité non hiérarchique.

Conclusion

En somme, cette recherche montre combien il est malaisé d'accorder l'idée ou le fait d'être humain à l'humanité en général et à la femme en particulier, et combien il est risqué de neutraliser ce qui fait la particularité d'un sexe lorsqu'on court après une pseudo-impartialité. Notre travail s'est attaché à présenter les risques de marginalisation de la femme, de même que ceux de sa mutilation. Il est avéré que la nature humaine n'est pas «plus humaine» si elle est lavée des caractéristiques de sexe, que si elle s'en accommode subrepticement. Ce qui fait l'être humain, c'est la possibilité d'être

représenté autant par la femme que par l'homme, sans hiérarchisation des actions propres de chacun.

En outre, si la thèse de la hiérarchisation n'y est pas auréolée, c'est parce qu'elle sert à marginaliser. Elle a été utilisée pour exclure les femmes du domaine de la raison, de la politique etc., elle est revendiquée lorsque la maternité est magnifiée, ce qui réduit la participation des hommes à cet acte, voire leur dénie tout intérêt. Toutes les voies de marginalisation à cause du sexe, sont rejetées. Par contre, nous avons reconnu la nécessité de la sexuation – le recours au fait d'être une femme ou un homme – pour rendre compte des problèmes de l'universel.

Ainsi, dans tout domaine des sciences humaines et sociales, la reformulation de l'être humain, de la nature humaine n'est possible que par la prise en compte de la sexuation, par une conscience positive et non camouflée ou même refoulée de celle-ci, parce que la réalité sociale le veut: elle le fait voir, elle l'affiche continuellement. Le prétendu dépassement du sensible et la course vers l'Intelligible en ce qui a trait à la nature humaine ou à l'être humain, ne sont pas réalisables sans l'aide de faits réels. L'asexuation de la nature humaine n'est pas concevable sans l'existence des sexes.

Pour nous, et suivant ce qu'en dit Irigaray,⁵³ c'est bien le discours philosophique qu'il faut questionner et déranger, en tant qu'il fait la loi à tout autre, et parce qu'il constitue le discours des discours. Il est le lieu de la composition, de la recomposition. Et comme les assertions des philosophes sont trop importantes, il fallait y faire un retour, pour interroger ce qui fait la puissance de la systématité de ces pensées.

Et si la domination du logos philosophique vient, pour une bonne part, de son pouvoir de réduire tout autre dans l'économie du même afin de l'universaliser, et que le projet téléologiquement constructeur qu'il se donne est toujours aussi un projet de détournement, de dévoiement, de réduction de l'autre dans le même, il faut reconnaître que cela est loin d'être avantageux pour les rapports entre les hommes et les femmes. Il faut le dénoncer.

Enfin, pour l'instant, ce que revendique notre investigation, c'est l'ouverture de la philosophie à l'analyse des problèmes humains concrètement posés selon les réalités sociales qui sont vécues par l'homme et la femme, et non plus seulement telles qu'elles étaient vécues et senties par les seuls hommes. Telle est l'une des étapes de l'approche genre et développement, étape conduisant à la distinction de l'impact des projets de développement sur les femmes et sur les hommes à travers les questions sur l'analyse des rôles établis socialement à partir de l'appartenance à une catégorie de sexe donnée: qui fait quoi? Quand? À qui profite ceci ou cela? Qui a accès à ceci ou à cela? Qui a le contrôle de ceci ou cela? Qui décide de ceci ou de cela? Etc.

Notes

1. K. Jaspers, *Introduction à la Philosophie*, Paris, Union générale d'Éditions, 1987, p. 10.
2. Citons entre autres, *Le deuxième sexe*, Tome 1 et 2 de Simone de Beauvoir (Paris, Gallimard, 1949); *Le premier sexe*, de Jean Duché (Paris, Laffont, 1972); *Women and Philosophy. Toward a Theory of Liberation*, édité par Gould, C. et M. Wartofsky (New York: Putnam's

- Sons, 1976); *Feminist politics and Human Nature*, de M. Jaggar Alison (Totowa: Rowman & Allanheld, 1983); *Aberrations. Le devenir-femme d'Auguste Comte* de Sarah Kofman (Paris, Aubier-Flammarion, 1978); *La raison en procès*, de Louise Marcil-Lacoste (LaSalle:Hurtubise Hmh, 1987); L'étude et le rouet: *Des Femmes, De la Philosophie*, etc. de Michèle Le Doeuff (Paris, Seuil, 1989); *The Feminist Papers: From Adams to de Beauvoir* de Alice S. Rossi (New York and London: Colombia University Press, 1973), *Philosophy of sex: Contemporary Readings*, édité par Alan Soble (Totowa: Littlefield, Adams & Co., 1980).
3. H. Dagenais, *Approches et méthodes de la recherche féministe*, Les cahiers du GREMF, Québec: Université Laval, Faculté des Sciences Sociales 1989, pp. 7-8.
 4. Ajouter «quand» et «comment» les formule-t-on devrait être la suite de cette série d'interrogation. Mais il serait absurde de se les poser dans la mesure où chaque instant, dans la vie sociale, est un moment de questionnement. De même, chaque action, dans la vie d'un individu ou d'une collectivité, est propice à la formulation d'un jugement, d'une appréciation, etc. Il serait donc de trop de se poser ces deux dernières questions, ici.
 5. K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, Paris, Union générale d'Éditions, 1987, p. 11.
 6. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie, I. Antiquité et Moyen Âge*, Paris, PUF, 1981, p. 9.
 7. C. Gould, "The Woman Question: Philosophy of Liberation and the Liberation of Philosophie" in C. Gould and M. Wartofsky, *Women and Philosophy. Toward a Theory of Liberation*, New York: Putnam's Sons, 1976, pp. 8-10.
 8. Platon, *La République*, 395b, 397d-398b.
 9. Spinoza, *Éthique*, II, Définitions 1 et 2. Propositions XI, XII, XIII et son corollaire, Paris, Gallimard, 1954.
 10. Malebranche, *De la recherche de la Vérité*, Tome 1, Paris, J. Vrin, 1965, p. 3.
 11. Platon, *Premier Alcibiade*, 130c.
 12. Aristote, *Génération des animaux*, 766a 8-10.
 13. Descartes, «L'Homme» in *Oeuvres Philosophiques*, Tome 1, Paris: Garnier Frères, 1963, p. 480.
 14. Pascal, «Misère de l'homme sans Dieu» in *Pensées*, Paris: Garnier Flammarion, 1976, p. 69.
 15. Pascal, *Ibid.* p. 76.
 16. Voltaire, «Discours en vers sur l'Homme» in *Philosophie*, Paris, J. Gillequin et Cie, s.d., p. 185.
 17. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, Paris, Garnier Flammarion, 1967, p. 67.
 18. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier Flammarion, 1971, p. 157.
 19. Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la religion*, Tome 1, Paris: J. Vrin, 1965, p. 102.
 20. Platon *La République*, 620 a, c.
 21. Platon, *La République*, 369 b, c.
 22. Platon, *ibid.* 369 d, e, 370 b, 374 a, b, c.
 23. Platon, *ibid.*, 451-455 de, e.

24. Platon a adopté une autre attitude dans *les Lois*. Sa cosmogonie dans le *Timée* témoigne de la nécessité des deux sexes, sauf qu'à ce seuil, la nature féminine est inférieure à la nature masculine.
25. Aristote, *De la génération des animaux*, I, 2.
26. Aristote, *Métaphysique*, V, 2, 1013 a, 25-30
27. Aristote, *De la génération des animaux* I, 20.
28. Aristote, *Ibid.* II, 3
29. Aristote, *Politique* I, 1252 a, 2, 25-30.
30. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, q. XCII, a 1.
31. *Le deuxième sexe* 1 et 2. Paris, Gallimard, 1949.
32. *Femme mythifiée, femme mystifiée* Paris, PUF, 1978.
33. *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit. 1977, *Spéculum de l'autre femme*, Paris, Minuit, 1974, *Le temps de la différence*, Paris, Librairie Générale Française, 1989.
34. *Parole de femme*, Paris: Grasset et Fasquelle, 1974.
35. *Ontologie spécifiquement féminine. Vers une philosophie différentielle*, Paris, J. Vrin, 1978.
36. *La dialectique du sexe*, Paris, Stock, 1972.
37. G.Finn, «On the Oppression of Women in Philosophy -or Whatever Happened to Objectivity?» in Miles. A. and Finn. O. (eds) *Feminism from Pressure to Politics*, Montreal/ New York: Black Rose Books, 1989, p. 209.
38. *Odysée d'une amazone*, Paris, Des Femmes, 1975.
39. *Ibid.* p. 47.
40. *The Sexism of Social and Political Theory: Women and Reproduction from Plato to Nietzsche*, Toronto: University of Toronto Press, 1979, p. XVII.
41. *Women in Political Theory: from Ancient Misogyny to Contemporary Feminism*, Boulder: Lynne Rienner Publishers. 1988, pp. 1-9.
42. *Feminism and Political Theory*, London: Sage Publication. 1986, p. 3: "Feminist Theory and Political Analysis" in Evans *et al.*, 1986, pp. 103-104; "Feminism and Political Theory" in Evans *et al.* (eds).
43. *The Political Interests of Gender*, London: Sage Publication, 1988, pp. 1-2.
44. *Women in Western Political Philosophy: Kant to Nietzsche*. New York: St. Martin's Press, 1987, pp. 1-19.
45. *Women and Politics*, New York: St. Martin's Press, 1982, pp. 1-3.
46. *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa: Rowman and Allanhe1d, 1983, p. 21.
47. *Taking Sex into Account: The Policy Consequences of Sexist Research*.
48. *Le deuxième sexe*, Tome 1, Paris: Gallimard, 1949, p. 34
49. *Sexes et genre à travers les langues*, Paris, Grasset, 1990, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1987, *Parler n'est jamais neutre*, Paris, Minuit, 1985.
50. *Parole de femme*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1974.
51. *Essai d'ontologie spécifiquement féminine. Vers une philosophie différentielle*, Paris, Vrin, 1978.
52. *La dialectique du sexe*, Paris, Stock, 1972.
53. Irigaray, L., *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977, p. 72.

9

The Meaning and Status of Rationality Today

Ernest Beyeraza

Introduction

Rationality, today, is characterised by a debate on its nature and effectiveness in epistemology, among other areas of philosophy. This arose after certain developments in enlightenment rationalism came up forcefully with a strong belief in universal laws of human nature and in an all-embracing scientific method for accumulating truths. It also strongly distrusted subjectivity and arbitrariness and believed in intellectual and moral progress and in the link between the two. It is this rather extreme position that gave rise to criticism and, eventually, established the current debate. This paper examines the two sides of the debate before considering the meaning and status of rationality today. However, it does not immediately plunge into the debate. Rather, it begins with the development of the concept of rationality, and indicates how it was eventually applied in various fields, for example, anthropology, sociology, history, psychology, among other areas where the so-called universal principles were established through the scientific or intellectual approach. Eventually, this benefited the West to the detriment of the rest of the world, which was regarded as inferior due to the arrogance emanating from the Enlightenment concept of rationality.¹ The paper begins this way in order to demonstrate that the debate on rationality today is a reaction to Enlightenment rationalism and the way it was employed in various fields.

What is rationality?

Cassell's Compact Latin English – English Latin Dictionary refers the entry of 'rationality' to that of 'ratio' which is rendered as 'a reckoning, account, consideration, calculation; any transaction, affair, business; a reason, motive, ground; a plan, scheme, system; reasonableness, method, order; a theory, doctrine, science'. It is important to point out that while all these aspects of rationality pertain to activity, i.e. what one

does with rationality; the last part of this rendering refers to rationality or ratio as 'the reasoning faculty'. This faculty is also the mind, which the same Dictionary renders in Latin as 'animus, mens, ingenium (= intellect or character)'. Rationality also means reason or cause (causa). As a faculty, reason is rendered as 'ratio, mens, consilium'. One with such a faculty is reasonable, and this is rendered as prudens; aequus, iustus or fair, and satis or adequate. Faculty, or 'facultas' itself, is rendered as 'feasibility, opportunity, power, means, capacity, ability, resources, stock, abundance'.

This paper has deliberately given these details in order to demonstrate two things: one, rationality as a faculty is assumed to be one, and to belong to human beings in their capacity as human beings. It is the one that distinguishes human beings from the rest of the natural beings. Two, rationality as an activity is not limited to anything. The mode of this activity is not limited, either. The implications of these observations will become obvious when we examine those thinkers who make the mistake of limiting these activities and their mode, and who even go as far as denying certain human beings their natural faculty or rationality.

The first type of rationality leads human beings to investigative activities. Because of it human beings can reason and be reasoned with. This type of rationality is expressed when we perform the activity called getting-to-know. This is a cognitive activity. One of the big questions in philosophy is whether this cognitive activity is the only behaviour in which our rationality is expressed or employed. It is argued, for instance, that the behaviour in which we are doing what is right, or refraining from doing what is wrong, is rationally called moral. If, therefore, we do something because, and only because, it is right, is our behaviour still rational just as in the cognitive sense of rationality?² The point of this question appears to be that while the cognitive activity is creative, the moral activity merely conforms to a norm, just like a planet revolving on its axis. For purposes of this paper, however, the above argument refers to rationality as human nature. Man is rational, moral, and emotional, i.e. as expressed by the polytical theory of the mind. While this defines human beings and gives them a uniform entity, rationality as an activity is a source of diversity. This diversity is, of course, founded on the first type of rationality, which does not only discern what exists uniformly in nature, but is also creative. This creativity can create as many worlds as the human beings exercising their rationality. It is, therefore, futile for one or a group of these creative human beings to force the rest to see things in his/her or their way. However, one can follow the reasoning of the other in order to see the other's mental picture or reality. This is not only possible, but also quite acceptable. What is questionable is to conclude that just because one does not see things the way you see them, one necessarily sees nothing, or falsehood.

Development of the concept of rationality or the mind

Ancient Greek philosophers viewed reality, human beings inclusively, as a duality. A cosmic order, according to them, existed together with a physical order. While the

former was considered to be perfect and fixed, the latter was considered to be changing. Human beings are able to know both realms because they, too, are a duality of body and soul or mind. Rationality or reason, according to them, is part of the mind and was the channel through which the cosmic order could be known. It is because of this that they rated sensory knowledge to be inferior to the knowledge arrived at through reasoning. Reasoning was not merely giving reasons for accepting or rejecting things. Plato's dialogical method of discourse was considered to lead to universal truths. Similarly, his educational system, which entails dialectics at a certain level, was considered to lead to the discovery of true knowledge. With such knowledge one became virtuous. Vice was considered to be ignorance. For Aristotle, the intellectual virtue of practical wisdom or prudence, under the impulse of a desire for the good, seeks the midpoint between excess and defect in appetite and emotion and thus acts as the norm regulating the practice of the other virtues of which the moral life consists. The Stoics call reason the *hegemonikon*, the ruling power, by which one conforms to the law of nature, frees oneself from being the plaything of one's emotions, and lives the life of a wise person. The general view of the mind, for these thinkers, was that reason or rationality enabled a person to see the truth, the will power enabled him to choose to do right or wrong, and that emotions were to be controlled by the intellect because they were considered subservient or even evil.³

Christian Medieval philosophers superimposed a *Theo* on the Cosmos discovered by the Greeks, arguing that while the Greeks rightfully discovered natural laws, these laws controlled nature but could not explain themselves. The reasoning of these Christian scholars is expressed by Alburey Castell as follows: 'We find ourselves in a world that we did not make and do not sustain. It is there; and, in some sense, we are "in" it. Can we say anything about ourselves in relation to the world, the Cosmos, the "natural" order in which we find ourselves?'⁴ Long before him St. Augustine had stated that the world cries out that it was made, and cries out even louder that it did not make itself. Like the Stoics, the Christian philosophers conceived a supernatural power that permeates the world we live in, thus making it orderly. This type of order was considered to be 'Reason' or Rationality, which was discernible by human beings who were assumed to have a speck of this Reason within them. Thus, Reason was considered to be an entity within a human being through which he supposedly understood the Reason that orders the rest of reality.

It is the Enlightenment philosophers who reduced this concept of 'Reason' to mere reasons or grounds established by a thinking mind. For them, reason was no longer understood as a means of discovering natural law, but as the very expression of this law. Reason was considered as a human natural attribute common to all men. Thus, natural law was no longer considered as a moral ideal but as a judicial fact; not an idea, but a reality. This type of rationalism, or intellectualism developed steadily from the seventeenth century, and reached its culminating point in the nineteenth century, in the philosophy of Hegel. The other names associated with intellectualism

include Descartes, Spinoza, Leibniz, Hobbes, Shaftsbury, Montesquieu, Lessing, and Adam Smith. Intellectualism was great and had convincing results, but it was noted that its special function was exercised in discovering and elucidating, not in creating. In all that it had achieved it had proceeded upon something which it had not itself produced, which confronted it as something given and already existing. Even mathematics and kinematics were seen to depend ultimately on and time, i.e. on entities, which the intellect could not evolve from itself, but must recognise as somehow given to it. This was obvious in the sphere of physical science, where the intellect could not advance a single step except in contact with the objective facts of perception. Even in other fields like ethics, law, religion, politics, economics, art, etc., intellectual activity encountered ultimate elements, for instance, God, freedom, immortality, enlightened self-interest, the struggle of each against all, etc., which the intellect could not create from its own sources, but could only expose to view.

This raised the question of the relation between thought and reality, and anti-intellectualism. Lockean and Humean empiricism, according to which the function of the intellect is one of mere passive activity, became the major challenge to rationalism. The restriction by Kantianism of the function of the intellect to be the logical articulation of phenomena, too, is anti-intellectualist. According to Kulweit,⁵ intellectualism originally was similar to idealism. To anti-intellectualists he adds Fichte, and Schelling, arguing that when they exalt moral volition or artistic intuition above the intellect, their thought moves on anti-intellectualist lines. Similarly, Schopenhauer finds the ultimate cosmic force in mysterious will. Modern psychology and the new aesthetic culture also challenge the authority of intellectualism. In contemporary times, Eucken appears to be exemplary in tackling the issue of intellectualism in his efforts to transcend it.

It is in this spirit that Wittgenstein lacked interest in the traditional meaning of philosophy, i.e. to explain reality, thus pointing out the new meaning of meaning, effectively criticising the intellectual approach, and promoting the symbolist, as we shall see later. With these new ideas, the polytical [polytypical?] theory of the mind which is rationalistic is increased by three others: the scientific or container theory which views learning as the internalisation of truths; the Freudian, or psychological which compares the mind with a stage where problems appear when they are consciously dealt with. This conscious part is the Ego, as contrasted to the Id where they are unconsciously dealt with. The fourth theory is the functional theory which views the mind as nothing other than its function.

The problems of intuition and connaturality

While intuition leads us back to reason as an entity, which can directly or immediately experience reality, connaturality explains why such immediate knowledge is possible. We know that reason as a process depends on premises, which are provided by previous premises. According to Aristotle, reason as a process is connected to reason as an entity in that reasoning, whereby premises are provided by previous premises, implies that somewhere one must come to direct experience, as this proc-

ess cannot go on forever, and as it cannot be conceived that nothing will ever be proved. The point of direct experience, or intuition, leads to self-evident principles.

This paper emphasises this point to distinguish between intuited principles and those principles arrived at as a result of reasoned proof. The distinction is intended to demonstrate the concept of rationality that is retained by those thinkers who argue for the existence of direct and underived knowledge. Aristotelians still maintain that there are two areas in ethics in which we must appeal to such knowledge as follows: the knowledge of morals people had before developing a scientific ethics, and, secondly, the first or basic moral principles on which scientific ethics rest. They argue that the development of ethics in history must have been preceded by an era in which people had ethical ideas that were not the result of reasoned proof, and even after they developed a scientific ethics they still had to trace it back logically to some immediately known and undeveloped principles. Hence, the principle of connatural knowledge according to which a person need not have studied ethics to know right from wrong. Human beings, according to them, are valuing beings as spontaneously and naturally as they are breathing beings.⁶ What is of more interest for this paper is the concept of 'connaturality', which limits the source of ethical knowledge to the innate capacities of an individual person. According to this school of thought, a child, today receives primitive knowledge from parents, teachers, companions, religious instruction, social custom, and civil law. The question that arises is how these obtained it. They further argue that the fact this child can criticise what has been told him or her suggests some source of knowledge besides tradition.

This primitive knowledge, according to this school of thought, is called 'knowledge through connaturality, through union, through inclination or through congeniality'. The Scholastics do not associate such knowledge with innateness, despite the term 'connaturality'. They call it 'connatural' because they consider man to be the kind of being that easily picks up such knowledge just by the experience of living. They call it knowledge through 'union' in the sense of having knowledge that results from what is already embodied in us, for example, knowing what bravery means because we are brave, or what loving means because we love someone. They call it knowledge by 'inclination or congeniality' because it is knowledge that is arrived at by simply looking at and observing the kind of being we are with such and such inner bents or propensities. This knowledge is a self-awareness that reveals our own natures to ourselves. It is a direct and immediate perception of the powers we possess, i.e., what we are as human beings. We do not have to reason the matter out to know what our eyes and hands and legs are for, what our minds and wills are for, what our emotions and moods are for. We use them without question, knowing without argument that it is right to use them. They underline this argument by pointing out that human beings sought food before they studied the science of nutrition, reproduced without benefit of genetics, trained children before child psychology, formed families and cities without sociology, spoke without linguistics, claimed their due without law courts, and lived moral lives, without a formal study of ethics.

Thus, there is a debate as to whether the ought can be derived syllogistically from the is.

Etymologically, 'connaturality' is a composite of 'cum' with and naturality. So, it implies a combination of efforts in this type of knowledge. Thus, this knowledge is an act not of intellect alone, but of the intellect plus the affections and natural inclinations, the emotions and the dispositions of the will. So, the intellect is guided and directed by them to an immediate and direct awareness of value. It is non-logical, non-discursive knowledge, non-conceptual in its lack of clearly defined concepts, rational in the sense that it is consciously known, and non-rational in the sense that it is not argumentative or demonstrative or scientific.⁷ In this type of knowledge, the head consults the heart, is directed and guided by the heart to a pre-conceptual grasp of particular singular values.

According to Maritain,⁸ it is through connaturality that moral consciousness attains a kind of knowledge, inexpressible in words and notions, of the deepest dispositions: longings, fears, hopes, or despairs, primitive loves, and options; involved in the might of the subjectivity. When a man makes a free decision, he takes into account not only all that he possesses of moral science and factual information, and which is manifested to him in concepts and notions, but also all the secret elements of evaluation which depend on what he is, and which are known to him through inclination, through his own actual propensities and his own virtues, if he has any.

What is important to note here is the issue of human nature. According to this school of thought, it is a fact that people do have a sense of right and wrong. They do make moral judgments. Their rationality, when developed, or actualised, shows them what is morally right and what is morally wrong. But the knowledge that accounts for this fact is pre-scientific, and, by nature, obscure unformulated, and unreflective. Therefore, it is intuitive. It is not immune from error and needs criticism and correction, which development ethics can provide. When we reflect on it, conceptualise it, define its terms, catalogue its contents, pose its problems, and prove its theorems, it ceases to be connatural knowledge and becomes moral philosophy or ethics.

Intuition, connaturality, and primitive societies

According to Western philosophy, while Western scholars had gone a step further than intuitive and connatural knowledge, that type of knowledge remained the monopoly of primitive societies. The assumption was that all societies went through the same social stages, and that the then primitive societies were still at the stages from which Western societies had long graduated. It is this mentality that accompanied colonialism and imperialism, obviously by design. Currently, the Afro-centricism movement has been born, not to repeat the mistakes of Euro-centricism by claiming that Africa is the centre of civilisation, and that the rest of the world is handicapped, but to study carefully the innumerable and calculated lies about Africa for the sake of enlightening and liberating those affected by them.

Indeed, many Africans, together with others who suffered the colonial experience, need this type of enlightenment and liberation. They were mentally colonised and need to be mentally decolonised. This was done through colonial governments which regarded their human rights, the educational system, the new religions, technology, among other areas through which they were so indoctrinated as to swallow many lies about themselves and the colonial masters, particularly being convinced they were inferior in all ways. The campaign was so successful that even today many still believe that whatever is foreign is superior to whatever is indigenous. Their confidence has been undermined and needs to be restored.

Historians taught that there was no history before the arrival of Europeans in the colonies. So, all that was taught to Africans was Western history. As for languages, it was emphasised that an evolutionary development of languages from primitive, or 'object' languages to ever more complex and meaningful languages took place. While African languages were still 'object' languages, European languages had developed and served to bring philosophy more into line with the methods of science. This led to technological development, which, subsequently, led to civilisation. It is these developments, according to colonists and imperialists that made the big difference between Western and the rest of societies.

It is within this context that one can understand what was behind the utterances of such thinkers as Tempels: 'The wisdom of Bantu based on the philosophy of vital force is accepted by everyone, it is not subjected to criticism, for it is taken by the whole community as the "impressionable truth"'.⁹

It is due to the same mentality that the same thinker asserts that Bantu or Africans are incapable of formulating a philosophy treatise, and that it is their job, i.e., Westerners, to do it for them. Even then, he still calls this African philosophy, because for him philosophy is what underlies one's beliefs and practices, whether one is aware of it or not. In the same context, one understands Levy Bruhl's assertion that the primitive always behave according to tradition. One also understands Bodunrin's distinction between philosophy, a cognitive activity, and poetic or mythical thinking, arguing that philosophical claims are knowledge claims which are primarily attainable through the conceptual reasoning assumed to be absent in primitive societies. It is because of this that Hountondji¹⁰ describes the whole range of Western anthropologists and writers as engaged in underestimating and devaluating non-western traditions on behalf of reason. Hountondji rightly coins the term 'ethnophilosophy' to describe what these colonists and imperialists call African philosophy, i.e. a situation where people are assumed to think alike. Despite the fact that many other African rational philosophers dismiss such racist utterances as those mentioned above, there are others who fall prey to this colonial strategy and, indeed, believe that while Europeans reason, Africans sing and dance. They are emotional, not rational. This is precisely what Tempels had said of Africans: The knowledge of Africans is not two-pronged. They do not have a separate criteriology of the philosophy of forces, side by side with the reasoning of rational, critical philosophy.¹¹

Similarly, Ruch and Harton, among other writers, clearly distinguish between traditional and modern minds, the former being represented by African minds and the latter by the Western minds. Their basic argument is that while European minds are scientific, and, therefore, rational, African minds are pre-scientific, and, therefore, irrational. Horton, like Frazer and other anthropologists held that primitive man is confronted with nature, and to control it, he uses magic. Thus, religion arose as the means of controlling nature. A religious person is a scientist, i.e. a pseudo-scientist. Gods are not real, but imaginary beings. As an atheist he argues that religion is used to do three things: to explain, to predict, and to control. It is important to note that he did not discover these ideas among the Kalabari people, where he lived, but based himself on the ideas to study the people.

The nature of the debate on rationality

There has been a debate on African philosophy, and rationality has been the bottom line of this debate. As we have seen, philosophy was assumed to be a cognitive activity beyond intuition and connaturality, and was assumed to be the domain of the West. It is on these grounds that African philosophy was questioned: is there such a thing as African philosophy?

This part of the paper does not follow up this type of debate, dismissing it as sheer colonial strategy. The paper agrees with Marienne Cornevin,¹² whose book deals with the 'myths' created by Apartheid architects just to control and exploit the people. Similar myths were created by colonial and imperial powers to mentally colonise the people in order to control and exploit them. Such myths include eugenics, the doctrine that the black person is biologically inferior to the white one, as the Bible and Darwinism say. These and similar myths need to be blown up, despite the damage already made by mental colonisation.

Rather, this part of the paper follows up the debate on rationality today, which has arisen as a result of questioning the original status given to rationality. However, the paper goes back to the racist activists of Western thinkers among indigenous people in various colonies because this is where the concept and status of rationality was misused, and this is where more liberal Western thinkers attacked their fellow Westerners for exaggerating the status of rationality and worse still misusing the concept to subjugate and exploit the rest of the world.

There are many points of view from which one can conceptualise the debate on rationality. This paper chooses to view it from the problem of methodology. Did Western anthropologists who went out to study 'other' cultures have a convincing method to do so? How come that none of them ever conceded defeat? Each one came out with a success story about the people assigned to him or her, or of his or her choice. Why could anyone, at least, tell a story of how he or she failed to understand a given society? According to this paper, the explanation is that these scholars went out to see what they wanted to see, and so could not fail to do so. We have seen this in the efforts of Tempels who declares he could understand African philosophy, which the Africans could not. This means that he established what was

in his mind. We have also seen the efforts of Horton. It appears that all of them went to look for what they had already established, and not to find out whether this existed among the people in the first place. This type of methodology can only succeed if it is scientific, i.e. quantitative. Usually scientists go out to test in the field what they have already established in the laboratories. But these anthropologists needed to use the qualitative method, i.e. go into the field without biased minds. Did they? It appears that this was their first failure. The *Verstehen* position holds that the actions of human beings comprise a unique and ultimate category of events, and that therefore, such fields as social psychology, sociology, anthropology, economics, and political science cannot be studied by the methods of the natural sciences such as Physics. While a scientist may explain why a leaf flies in the wind, he may not use the same method to explain why a person flees from a mob. The behaviourist observer who is limited to what he sees and who ignores the 'inwardness' of human action may not distinguish between the kiss of a lover, the kiss of a prostitute, and the kiss of Judas. To do this, one needs Hume's theory of 'projection' which establishes common feelings, Kant's subjectivism, which differ from that of Aristotle in that, unlike the latter, it does not refer to concrete things but to consciousness, the apparatus of knowledge, which we enter through introspection and empathy, not logical, mathematical, or scientific demonstration. Philosophically, the problem here is that of other minds which appeared not to have occurred to the aforesaid anthropologists. Therefore, the European superiority myth, which is based on the scientific method, as seen above, does not hold water. All these colonists and imperialists managed to do was to destroy the knowledge and experience acquired over years and years, or, at least, distort them.

Such anthropologists who looked down upon other minds and other cultures on the strength of European science may be exemplified by Frazer,¹³ who emphasises Western scientific superiority as the only true explanation of reality. He uses the intellectual approach in systematically refusing to regard beliefs which he interprets as magical and, especially, religious, as amenable to assessment by cognitive criteria.

The debate on rationality comes in when Ludwig Wittgenstein and other critics of the intellectualist approach seek to employ the symbolist approach, instead, arguing that this appeals to an understanding, which, they claim, is commonly shared by both the interpreters and the interpretees of religion and religious experience. Wittgenstein¹⁴ argues that magical and religious notions of men cannot, as Frazer makes them seem to be, be mistakes because they are not opinions. Their ritualistic activities do not spring from wrong ideas about the physics of things. What makes the character of ritual action is not any view or opinion, either right or wrong, although an opinion, or a belief, itself can be ritualistic, or belong to a rite. Wittgenstein also undermines the belief in a hierarchy of languages by revealing that the Referential Theory of Language does not apply to all aspects of language, and so it cannot be the law of language. He also undermines the relationship between the essences of things and the meanings of these things, thus establishing that meaning does not come from essences, but from people who use and value things. The fact

that a scientist may scientifically analyse and explain a tree does not mean that everyone everywhere may understand that tree in the same way. Consequently, Western culture, which was regarded to be superior on scientific grounds, is effectively undermined. People value and use objects, which are scientifically the same, in different ways. The right approach, therefore, should have been for the Westerners to politely ask what they meant by things, and how they used them, instead of imposing themselves on them. But, given the fact that these Westerners know what they were doing, i.e. exploitation, and just used science as a pretext, theory tends to understand what was behind the whole movement of modernism, particularly its application to other cultures or minds. Western hypocrisy is clearly understood when one compares their culture and that of the people they colonised. They knew the truth about the superiority of other cultures and that is why they looted a lot of cultural objects, which are still seen in their museums. That is why they deliberately destroyed the traditional skills of indigenous people and forced them to adopt their own skills, but in a limited measure. All this was calculated to reduce these people to dependence.

Despite this hypocrisy, Western efforts built a system that is now under attack, hence the debate. This system is sometimes referred to as the 'mainstreaming' by both Westerners and other cultures that struggle to embrace it. Many associate this 'mainstream' with progress. The other side of the debate comes out in the assertion that cultures cannot be measured using the European civilisation yardstick. The argument is that other minds, cultures, and theoretical schemes need to be approached from within if they have to be understood. This challenges Enlightenment rationalist beliefs in universal laws of human nature and in an all embracing scientific method for accumulating truths. It also challenges its distrust of subjectivity and arbitrariness and its serene belief in intellectual and moral progress and in the link between them, which had led to the belief that the norms governing beliefs and practices in other cultures were invalid, and that ethnocentrism is to be rationalised and made the basis of programmes of action to the well being of the indigenous people.

Rationality today

Rationality today is contrasted with Enlightenment rationalism whose tenets we have just examined. The bottom-line idea is that rationality is wide. So, Enlightenment rationalism is a mere aspect of it, and cannot explain everything, as alleged. This position is expounded by Mary Hesse,¹⁵ who opposes those who ground their faith in universal rationality on a contingent belief that Western language and science are the high points of the historical evolution of ideas. She argues that Western science is not the textbook saga of cumulative reason, and that the West has much to learn from 'cross-cultural understanding and self-reflexive critique' in understanding science itself. The scientific approach to Western culture, as to others, is to grasp it from within, heeding the implication that objectivity is an internal standard. She argues for a strong programme with its accompanying relativism, which can also be defended on 'hermeneutic' and 'critical' grounds.

One of the strongest points of Enlightenment rationalism is universality. Toulmin¹⁶ undermines this way of looking at rationality by arguing that there must be 'groups' with 'common grounds' before any meaningful communication, discussion, or interaction can take place. According to him, two persons can conduct a discussion in a 'rational' manner, and the 'reasons' given by one can legitimately convince the other, only if the two have established a shared set of concepts, and a point of view intelligible to them both, to serve as the 'common ground' for that discussion. For him, also questions of aesthetics are open to 'reasoned' debate only between people of 'informed taste', all of whom understand the genre to which the artworks in question belong. Without 'common ground' the parties will be unable to discuss issues, the appropriateness of this or that concept, the relevance of different arguments, or the adequacy of the reasons for different positions.

The idea of 'cultural group' suggests various areas and fields, for example, a professional scientific group with intellectual affiliations. Thus, different physical hypotheses, experiments, and explanations will make sense to physicists working in the Aristotelian, Cartesian, Classical, Newtonian, and relativistic Einsteinian traditions. Similarly, in aesthetic matters, the group will be that of informed critics and connoisseurs, for instance those who have a taste for and are well informed about action-painting, or Wagnerian opera, or the sixteenth century English lyric. In ethical matters, the group may at any time comprise much of a given notion. In politics, it may comprise members of a particular social or economic class. In matters of religious belief and ultimate commitment, the size of the class may even be as small as one.

Toulmin further refers to existential philosophers who claim that in such matters as the above mentioned, each one of us must choose to think in his or her way, and lay binding laws on him or herself. He concludes that much as we might like to formulate scientific principles, ethical maxims, canons of taste, political goals and/or rules of life capable of holding good for all men, in all cultures and at all times in history; much as we might like to identify a universal 'pattern of human thought' operative in all cultures and periods, this appears at best an ideal, and an unrealistic ideal at that. In both our value questions and scientific or factual matters, the way in which people think, the concepts they bring to experience, the questions that make sense to them will depend on who is doing the thinking, and where, and when. Thus, every idea and/or proposition must make sense to someone, be intelligible to someone. There may be a million 'truths' in Newtonian physics. But even before their truth or falsity can be asked about, those same propositions must be stated in terms intelligible to Newtonian physicists, and by the same token the use of Newtonian terms can make the propositions in question unintelligible to Aristotelians or Einsteinians, to say nothing of the Aztecs, Babylonians, and medieval Chinese Taoists.

Toulmin's demonstration that even 'objective' science must work only within 'groups' with 'common grounds', emphasises the concept of contemporary relativism. According to Martin Hollis and Steven Lukes¹⁷ the sources of this type of relativism are three: the romantic, which arises within the field of anthropology in

the need and duty to understand the worlds of other cultures from within and to respect them; the scientific, derived from the work of Barnes¹⁸ and David Bloor¹⁹ who advocate what they call a 'strong programme' in the sociology of knowledge. According to them, relativism 'is essential to all those disciplines, such as anthropology, sociology, the history of institutions and ideas, and even cognitive psychology, which account for the diversity of systems of knowledge, their distribution, and the manner of their change'. They argue that it is 'those who oppose relativism, and who grant certain forms of knowledge a privileged status, who pose the real threat to a scientific understanding of knowledge and cognition'. They conclude that local acceptance goes with local modes of cultural transmission, of socialisation and social control, of power and authority, arguing that the scientific task is to trace these links investigating 'the specific, local causes' of beliefs being held. Finally, Hollis and Lukes ground the anti-epistemological in philosophy, viewing it as a principled rejection of the search for the rational foundations of knowledge. They attribute it to Rorty,²⁰ its recent exponent, who endorses what he calls 'the holistic, antifoundationalist, pragmatist treatments of knowledge and meaning which we find in Dewey, Wittgenstein, Quine, Sellar, and Davidson', and, specifically, their abandonment of 'the quest for commensuration': a 'set of rules which will tell us how rational agreement can be reached or what would settle the issue on every point where statements seem to conflict'. Hollis and Lukes argue that Rorty proposes a blessed release from the idea that 'there are foundations to serve as common ground for adjudicating knowledge claims' and that the philosopher is 'guardian of rationality', indeed from the project of epistemology itself. They assert that this latter is the misguided attempt 'to see the problems of justification within normal discourse' as 'hooked on to something which demands moral commitment - Reality, Truth, Objectivity, Reason', rather than as 'practices adopted for various historical reasons and as the achievement of objective truth, where objective truth is no more than and no less than the best idea we currently have about how to explain what is going on'.

Hollis and Lukes identify five forms of relativism. First, moral relativism, which states that moral judgments are not capable of truth and falsity, and that moralities are human or social inventions, and that there are no 'facts of the matter' or canons of discourse comparable to science to decide between conflicting judgments and theories. Second, conceptual relativism, is based on the observation that different groups and cultures order their experience by means of different concepts. Different schemes of classification incorporate such concepts as witches and tree spirits, phlogiston and the ether, electronics and magnetic fields. Experience underdetermines what is rational to believe about the world: schemes of concepts provide grids on which to base belief. Such schemes link the particular (witches, electrons) to more general concepts up to the most basic, general, or abstract, which it seems natural to call categories of thought. Contemporary Westerners rely on categories of space, time, causation, number, person-hood, for example, which are not undisputed among themselves and which differ in certain ways from those elsewhere. The third is perceptual relativism, which is grounded on the idea that what we perceive cannot

be explained by the nature of the object perceived, and the specific diagnosis that language in some sense determines or constitutes what we perceive. Barnes and Bloor (*supra*) assert that there are no 'privileged occasions for the use of the terms; no "simple perceptual situations", which provide the researcher with "standard meanings" uncomplicated by cultural values'. Thus, different communities and groups of scientists 'live in different worlds'. Edward Sapir (1884-1939) expresses this view as follows: "The 'real world' is to a large extent unconsciously built upon the language habits of the group. The worlds in which different societies live are *distinct* worlds not merely the same world with different labels attached. We see and hear and otherwise experience very largely as we do because the language habits of our community predispose certain choices of interpretation."²¹

Winch²² brings out the same notion: 'our idea of what belongs to the realm of reality is given for us in the language that we use'. In natural science, the same strand is given in Kuhn's opposition to the traditional claims that 'what changes with a paradigm is only the scientist's interpretation of observations that themselves are fixed once and for all by the nature of the environment and of the perceptual apparatus' and his conclusion that we must learn to make sense of statement such as that after a revolution the scientist 'works in a different world'. Any 'facts of the matter' have to be perceived and identified before they can settle disputes and by then they are already impregnated.

The fourth is the relativism of truth, which is based on the observation that what is true for one cultural group may not be true for another. Similarly, what is true for one person may not be true for another. What is true for Aristotle is not necessarily true for Galileo. This leads to the problem of truth-value variations. Without such variations, an observation of an act, like a kiss, would convey only one meaning.

Lastly, relativism of reason pertains to what accounts as a reason, or a good reason for holding beliefs. The basic idea here is that what warrants belief depends on canons of reasoning, deductive or non-deductive, that should properly be seen as social norms relative to culture and period. Winch, thus, holds that 'the criteria of logic are not a direct gift from God but arise out of and are only intelligible in the context of ways of living and modes of social life'. Barnes and Bloor add that 'the compelling character of logic, such as it is, derives from certain narrowly defined purposes and from custom and institutionalised usage. Its authority is moral and social'; and they refer to alternative 'logical conventions'. That what counts as a good reason may be context-dependent can be exemplified by thinkers like Galileo who consulted observation and experiment versus Bellarmine who consulted the scriptures, and Evans-Pritchard who consulted the available evidence of causal connections, while the Azande consulted the poison oracle. Each is equally enmeshed in a web of reasons, properly woven by its own standards from within but finally incapable of support from without.

The conclusion reached by Hollis and Lukes is that rationality is relative to a number of things. Thus, people in different circumstances view things according to

their circumstances and develop different perspectives. For example, Eskimos have thirty-eight words for snow alone. Thought is relative to environment. This affects developmental psychology, and creates social contexts which are the source of variation in belief, thus explaining the concept of ideology. Societies are held together by common languages and all embracing contexts, for example, a form of life, as Winch would say.

In conclusion, we need to observe that all this relativity shows that Enlightenment rationalism which promotes the Western outlook on life and neglects the rest of the world is too narrow to cater for all the rational needs of humankind. Rationality is a wider concept than the type of intellectualism that was developed by Enlightenment rationalism. The intellectualist method in approaching pre-scientific societies and the whole concept of symbolism is unfair and unrealistic. The West, therefore, needs to approach the rest of the world with more respect and even humility than arrogance, and needs to be remorseful for the uncalled for mishandling, distortion, and even destruction of 'other cultures'. The Enlightenment concept of rationalism or universalism which was used to cover up the exploitative activities of colonialism and imperialism and which is being used in the same way in order to disguise the real meaning of the current globalisation, which is basically a North-North affair, needs to be reviewed in terms of the contemporary meaning and status of rationality and for the good of all.

Notes

1. Western culture was dubbed superior and the rest inferior on the grounds that it was established on scientific knowledge while the rest were grounded on ignorance or superstition.
2. Alburey Castell (1976), *An Introduction to Modern Philosophy*, New York: Macmillan Publishing Co. Inc., pp. 1-4.
3. Milton A. Gonsalves (1986), 'Fagothey's Right and Reason', in *Ethics in Theory and Practice*, 8th ed., Ohio: Charles E. Merrill Publishing Company, p. 123.
4. Alburey Castell, op. cit., p. 1.
5. Paul Kulweit, 'Intellectualism', in J. Hastings, ed., (1974) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 12, Hymns-Liberty.
6. Milton A. Gonzalves, op. cit., p. 116.
7. Italics mine for emphasis.
8. Maritain, J., *The Range of Reason*, chapter 3, p. 26.
9. Placide Tempels (1959), *Bantu Philosophy*, Paris, Presence Africaine, p. 75.
10. Paulin Hountondji, 'Reason and Tradition', in Odera Oruka and Masolo, D., eds., (1983), *Philosophy and Cultures*, Nairobi: Bookwise, p. 133.
11. Placide Tempels, op. cit. p. 91.
12. Marienne Cornevin (1980), *Apartheid: Power and Historical Justification*, Oxford: Oxford University Press, p. 27.

13. Sir James Frazer (1922), *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion*, London: Macmillan, p. 264.
14. Ludwig Wittgenstein (1979), 'Remarks on Frazer's "Golden Bough"', in Rhees, R. and Brynmill, eds., *Atlantic Heights: Nott and Humanities Press*, p. 8.
15. Mary Hesse (1980), *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Harvester, Hassocks, pp. 29-60.
16. Stephen Toulmin (1976), *Knowing and Acting. An Invitation to Philosophy*, New York: Macmillan, p. 200.
17. Martin Hollis and Steven Lukes, eds., (1982), *Rationality and Relativism*, Oxford: Basil Blackwell, pp.2-5.
18. Barry Barnes (1974), *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, London: Routledge & Kegan Paul.
19. David Bloor, (1976), *Knowledge and Social Imagery*, London: Routledge & Kegan Paul.
20. Richard Rorty (1980), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford: Basil Blackwell.
21. Edward Sapir (1929), 'The Status of Linguistics as a Science', *Language* 5, p. 209.
22. Peter Winch (1958), *The Idea of a Social Science*, London: Routledge & Kegan Paul, p. 15.

10

Histoire du monde, histoire de l'Afrique, histoire de France¹

Catherine Coquery-Vidrovitch

Pourquoi ce titre: Histoire du monde, Histoire de l'Afrique, Histoire de France? Parce que connaître et écrire l'histoire du monde, au temps de la «globalisation», est le défi de notre époque; parce que l'histoire de l'Afrique en demeure la plus largement méconnue et négligée; et parce que l'histoire de France, et d'une façon générale l'histoire nationale, a été et demeure, aujourd'hui sans doute excessivement par rapport aux deux précédentes, un des fleurons de notre culture: il n'est que de voir le nombre d'historiens, parmi les plus grands, quel que soit leur champ de recherche, qui ne s'essaient un jour ou l'autre à écrire «leur» histoire de France: Fernand Braudel, Pierre Goubert, Jacques Marseille, Marc Ferro ²...

C'est que l'histoire comme discipline a émergé au XIX^e siècle. Son fondateur et son inspirateur fut alors Jules Michelet – qui fut aussi poète que rigoureux–. Il insuffla à l'histoire comme science un souffle romantique, celui de son temps, qui la rendit aussi rigoureuse que passionnée, prouvant ainsi que les deux pouvaient aller de pair dans la recherche de l'objectivité (du moins celle de l'époque) pour la reconstitution du passé. Il conjugia l'amour à la fois pour ce passé et pour l'art de l'historien. Le prototype de cette association fut son histoire de Jeanne d'Arc, qu'il fit redécouvrir, ou plutôt découvrir à partir des minutes de son procès depuis longtemps oubliées. Il fut aussi le premier à concevoir une magistrale histoire de la France.³ Ce fut donc, dès l'abord, une histoire nationale. Néanmoins je ne m'intéresserai guère ici au goût des Français pour l'histoire – qui est heureux et connu – mais au mode de penser l'histoire, aujourd'hui en plein bouleversement chez les historiens eux-mêmes. Ceux-ci voient se transformer leur travail critique qu'il s'agit d'améliorer, voire de reconceptualiser.

L'histoire nationale, en effet, ne risque-t-elle pas de dater? Née avec Michelet, elle continua ensuite sur sa lancée, tout particulièrement au moment où il s'agit de construire la République, définitivement choisie à la fin des années 1870. Dès lors,

l'objectif fut de façonner l'esprit civique de tous les enfants de France, de cette jeune nation républicaine qui émergeait à la suite de près vingt ans d'autocratie impériale. L'école obligatoire et gratuite fondée par Jules Ferry au début des années 1880 y pourvut. L'enseignement de l'histoire nationale y revêtit une importance singulière.

Qui ne se souvient, dans les anciennes générations, du fameux manuel des classes primaires dit, du nom de son auteur, le petit Lavis, fourni gratuitement et utilisé continûment dans les écoles primaires de la fin du XIX^e siècle aux années 1950 (date de la cinquantième édition)? La première rédaction d'Ernest Lavis remonte à 1884, conforme au programme de 1882. Élève de cours moyen 2^e année en 1945-46, j'en ai conservé une édition de 1929 encore en usage après la Seconde Guerre mondiale... C'est dire si cet ouvrage a façonné la mentalité de générations de petits Français⁴. Or son rôle était explicite, exprimé (depuis l'édition de 1912) dès le texte de couverture:

Enfant,

Tu vois sur la couverture de ce livre les fleurs et les fruits de la France.

Dans ce livre, tu apprendras l'histoire de la France.

Tu dois aimer la France, parce que la nature l'a faite belle, et parce que son histoire l'a faite grande.

Le premier chapitre débutait par une énorme contre-vérité: «Il y a deux mille ans, la France s'appelait la Gaule». Car toutes les nations ont le même problème: instrumentaliser leur histoire. Ceci ne vaut-il pas certains manuels africains qui écrivent l'histoire des peuples, par exemple de Côte d'Ivoire depuis l'origine, c'est-à-dire bien avant sa création effective en 1893? Le choix des temps forts nationaux est un outil efficace de construction nationale. Le petit Lavis a rempli son office: pénétrer les Français de l'orgueil de leur nation à travers le récit de hauts faits restés dans toutes les mémoires: le baptême de Clovis (483), Charles Martel repoussant les Arabes à Poitiers (732), Jeanne d'Arc la Pucelle, et Bayart le chevalier sans peur et sans reproche... jusqu'à la glorification de l'Alsace et de la Lorraine récupérées après la guerre de 1914. Ces histoires et les gravures qui les illustraient, qui ont bercé des générations, ont ainsi conditionné les esprits de même que les cartes murales qui les accompagnaient, où le domaine de la France s'étalait en larges étendues roses, sur presque toute l'Afrique occidentale et centrale et la péninsule indochinoise.⁵

L'histoire moderne de la France en est née, par de multiples vocations ainsi suscitées. La discipline historique française a définitivement pris son envol à la veille de la Seconde Guerre mondiale. C'est de ce moment et jusqu'à il y a peu qu'elle est devenue, en tant qu'histoire nationale, histoire de la France sous tous ses aspects, la meilleure histoire du monde.

Là n'est pas mon sujet. Rappelons brièvement néanmoins que deux jeunes historiens, spécialistes d'histoire médiévale et moderne, Marc Bloch et Lucien Febvre, ont lancé avant guerre une revue alors de contestation devenue ensuite mondialement connue, *Les Annales*. La revue a suscité après guerre, sous la gouverne de

Fernand Braudel, disciple de Lucien Febvre, la désormais fameuse «École des Annales» soucieuse non plus seulement de raconter ou de décrire, mais surtout d'expliquer pourquoi l'histoire s'est déroulée de la façon dont elle le fit, en raison d'un ensemble complexe de facteurs interdépendants dont les processus d'évolution combinés – économiques, sociaux, politiques, institutionnels, culturels – devaient être décelés, analysés et interprétés: ce que François Furet, il y a quelques années, dans un article célèbre, a désigné du nom d'«histoire-problème»⁶.

De très belles publications en sont issues, y compris des collections mises à la disposition du grand public cultivé, pour lesquelles l'historien Georges Duby, récemment décédé, joua un rôle d'entraîneur indéniable: Histoire de la France urbaine, Histoire de la France rurale, Histoire des Femmes en Occident, Histoire de la Famille, pour n'en citer que quelques-unes.⁷ Ces collections ont mis à contribution les plus grands noms de l'école historique française, cultivant précisément auprès du grand public le goût de l'histoire.

Or – et nous arrivons au sujet que j'entends traiter –, cette belle mécanique connaît, depuis une ou deux décennies, des ratés. Sont-ce des accidents de parcours, dus à quelques mauvaises orientations réparables à terme si l'on sait renouveler le genre? Ainsi les équipes qui se renouvellent aux *Annales* ont-elles envisagé une thématique novatrice, de nouvelles approches de l'histoire en France, celle notamment de l'histoire culturelle qui a supplanté depuis la chute du mur de Berlin et l'effondrement des régimes communistes l'approche auparavant privilégiée de l'analyse socio-économique désormais comme entachée de marxisme. Les historiens ont eu tendance à réagir contre l'analyse alors privilégiée des structures globales par de multiples tentatives de «micro-histoire»; il s'agissait notamment de réhabiliter l'«événement» ponctuel si décrié par Braudel, mais à nouveau considéré à lui seul comme le révélateur de l'ensemble.⁸ Le nouveau reproche alors fait à l'histoire ainsi pratiquée a été celle de son émiettement, autre forme de déliquescence...⁹

Le problème est bien plus vaste, et sans doute plus grave, car il relève non pas seulement d'une crise de l'histoire, comme on l'a si bien dit et écrit,¹⁰ mais plus profondément d'une crise de la conscience française. C'est cette crise qui provoque à son tour une réaction des historiens français face à des données qui sont loin d'être nouvelles, mais dont nous commençons à prendre conscience: l'histoire française n'est plus la meilleure du monde parce que la France n'est plus au centre du monde. La France n'est plus une Grande Puissance au sens où elle l'était au XVIII^e siècle des Lumières, ou au XIX^e siècle impérial, elle n'est plus non plus au centre de l'histoire en train de se faire. Il est temps que ses historiens en prennent vraiment conscience: ce qui n'est encore le cas ni à l'école primaire, ni dans l'enseignement secondaire, et peut-être hélas encore moins à l'université sauf exception, où la quasi totalité des programmes concernent exclusivement l'histoire de France. Les exceptions sont rares. À l'Université Paris-7 le département d'histoire compte – fait tout à fait exceptionnel en France – près de la moitié de ses enseignants-chercheurs non spécialistes en histoire française. Il faut, pour rencontrer un nombre analogue d'historiens s'intéressant à autre chose qu'à l'hexagone, chercher dans de rares instituts

spécialisés, comme l'École des Langues orientales vivantes, ou bien dans un centre exceptionnel comme l'EHESS (École des hautes Études en Sciences sociales) où néanmoins, face à leurs collègues francocentrés, les historiens du reste du monde demeurent une très petite minorité.

La recherche historique française s'essouffle, les spécialistes s'accordent là-dessus, à commencer par les historiens les plus réputés. Un texte pionnier sur la question – mais dans un premier temps refusé par les *Annales* – remonte à 1986:¹¹ Daniel Roche, aujourd'hui Professeur au Collège de France, lançait déjà un appel pressant à la discussion collective et à l'imagination, car «l'avenir de notre discipline, convenez-en, vaut bien quelques instants de lucidité mis par écrit». Depuis quelques années, les analyses se font plus nombreuses sans pour autant s'intéresser officiellement à autre chose que la France ou l'Europe.¹² Or, au grand mal dénoncé, l'émiettement, nulle réponse ne peut être trouvée si l'on ne replace pas l'histoire dans sa globalité, qui est l'appréhension du monde, et non celle, de plus en plus minutieuse et pointilliste, des détails de notre vie occidentale. Il est éclairant de feuilleter les ouvrages de réflexion sur le savoir historique, émanant des historiens les plus éminents: sauf exception, l'idée ne les effleure pas de penser sur l'histoire hors Occident. Le fait est patent à travers le corpus 1970-1993 des ouvrages de la collection l'Univers historique (Seuil) analysé par Noiriel: en dépit du nom de la collection, sur 77 titres, deux seulement (trois en incluant celui de Lucette Valensi sur le Maghreb) ne concernent pas l'Occident, mais se réfèrent quand même à ses origines revendiquées: l'un sur la Mésopotamie, l'autre sur l'Égypte. Tous les autres, de l'Antiquité à l'époque contemporaine, portent sur le monde occidental.¹³

Cette étroitesse du champ français de l'histoire fait problème. Aujourd'hui, nos plus grandes universités métropolitaines, dont les deux principales comptent plus de cent historiens, distillent en DEUG un enseignement classique, où la Grèce et Rome, le Moyen Âge occidental, la révolution française et les évolutions politiques de l'Europe des XIX^e et XX^e siècles se taillent la part du lion; ce sont autant d'étapes non seulement obligatoires mais quasi exclusives du cursus. On a, pour cela, enfermé chaque période entre des dates fétiches choisies depuis le début de l'enseignement obligatoire et soigneusement reprises par les premiers manuels «Mallet et Isaac» qui datent du début du siècle: après l'histoire ancienne, la première coupure proposée est la chute de l'Empire romain d'Occident (476) – mais le dictionnaire Larousse, qui entérine sans broncher ces divisions, donne le choix avec la fondation de Constantinople (325) ou la mort de Théodose (395) –; puis le Moyen Âge prend fin, au choix, avec la prise de Constantinople par les Turcs ou la découverte de l'Amérique (1453 ou 1492?). Quant à l'histoire moderne, elle disparaît au profit de l'histoire contemporaine avec la prise de la Bastille... dates, certes, significatives sinon essentielles pour notre microcosme européen; mais quelle signification ne serait-ce que hors de nos frontières? En outre, les sections sont si distinctes que les enseignants ne connaissent, dans la plupart des cas, aucune concertation interpériodes. Or quelle logique cette périodisation présente-t-elle pour l'histoire de l'Asie, de l'Afrique ou même ... des États-Unis? Et quel intérêt pour une histoire thématique plus que

nécessaire aujourd'hui, ne serait-ce que l'histoire du racisme à travers les âges? Ce thème, entre tous, ne devrait pas attendre le stade du 3ème cycle pour être (dans le meilleur des cas) traité à fond. Il n'était abordé jusqu'à présent qu'au niveau, certes grave, de l'antisémitisme. Mais rien n'était encore enseigné du racisme colonial. Il commence seulement d'apparaître à l'aube du XXIe siècle dans l'enseignement à Paris-7.¹⁴ On annonce une histoire du racisme aux Éditions La Découverte pour 2002... Pourtant, un maître-livre traduit de l'américain était déjà paru chez Gallimard dès 1981: il était passé quasi inaperçu.¹⁵

On peut, certes, dans les universités Paris 7 ou Paris 1, parce qu'elles sont parmi les rares universités françaises à posséder quelques enseignants spécialisés, suivre un cours sur l'Afrique ou, en Moyen Âge, faire un tour du côté de Byzance ou de l'Islam, voire en Amérique latine. Mais la règle est quasi partout la même: hors d'Europe, on ne peut s'offrir, au mieux, qu'une échappée optionnelle, donc non obligatoire. Le reste du monde demeure, pour sa quasi totalité, un magma inconnu de l'histoire pour ceux des étudiants qui s'arrêteront à l'issue de ces deux premières années, voire de l'année de licence. Bref, ils auront sans doute fait de grands progrès en Histoire de France; mais, sur le monde, ils en sauront plutôt moins après trois ans d'université qu'ils n'en auront appréhendé pour le programme du bac...

Ce problème se pose aujourd'hui de façon d'autant plus aiguë que nous évoluons désormais dans le cadre de la mondialisation. La conception même de l'histoire est en train de changer, sous l'influence de l'histoire du monde. Histoire n'est désormais plus synonyme d'histoire occidentale, comme elle l'a été quasi jusqu'à présent. À plus forte raison, l'histoire ne peut plus se réduire à l'histoire de France.

Ceci devient patent quand on se rend à l'étranger. Évidemment, la concentration la plus élevée d'historiens se trouve aujourd'hui dans les nombreuses universités américaines. Ces historiens s'intéressent d'autant plus à l'histoire du reste du monde qu'eux-mêmes ayant négligé l'histoire d'avant les Grandes Découvertes, c'est-à-dire d'avant les immigrants européens, leur propre histoire est courte, puisqu'elle ne débute qu'au XVIIe siècle avec les émigrés du *Mayflower*. Mais ce que l'on constate aujourd'hui à l'échelle américaine, alors qu'il n'y a pas si longtemps l'«École des Annales» y était considérée comme un modèle inégalé et peut-être inégalable, c'est que l'hexagone est désormais bien petit pour contenir l'histoire du monde...

Par ailleurs, l'histoire est outre-atlantique un outil créateur et manipulateur de multiples identités culturelles qui s'y croisent et s'y opposent, y compris à propos de l'histoire des minorités. Le résultat est que, au niveau de la recherche, les histoires périphériques sont moins marginalisées qu'en France, et les passerelles nombreuses. On rencontre couramment aux États-Unis, dans un département d'Histoire, aux côtés des «classiques» à la française, un historien ou plusieurs de la Chine, du Japon, de l'Afrique ou de l'Amérique latine, qui vont se retrouver, par ailleurs, dans un centre transversal réservé à l'aire culturelle: Asie orientale, Afrique noire, Amérique latine, Caraïbes..., avec des spécialistes d'autres disciplines: ethnologues, juristes, politistes... C'est d'ailleurs le modèle américain, croisant discipline et aire culturelle, qui avait primitivement influencé Fernand Braudel dans l'organisation de la sixième

section de l'EPHE (École pratique des hautes études) aux débuts des années 1960. Aux États-Unis, l'histoire du monde (*World History*) figure en bonne place dans le descriptif des offres d'emploi; on demande généralement des spécialistes qui soient capables d'enseigner non seulement leur propre aire, mais qui soient aussi prêts à introduire auprès des *undergraduates* l'histoire globale du monde, qu'on appelle souvent *World Surveys*. C'est pourquoi, plus familier des autres spécialités, un européeniste n'aura guère de scrupule, par exemple, à utiliser les théories développées par Philip Curtin, l'un des fondateurs de l'histoire africaine, pour comprendre l'impérialisme russe aux XIXe et XXe siècles. Des collègues de l'université de Ann Arbor (Michigan) ont lancé un séminaire passionnant où ils comparent les grands empires totalitaires du monde moderne disparus au XXe siècle: l'Empire ottoman, l'Empire austro-hongrois, l'Empire russe, l'empire colonial... L'africaniste Steven Feierman n'a pas eu non plus de problème pour montrer comment l'historiographie de l'Afrique a influencé et modifié d'autres historiographies¹⁶. Ce genre d'analyse est encore à peu près ignoré chez nous. Les exceptions sont rares et ignorées: ainsi l'ouvrage remarquable récent d'un médiéviste de l'Université Paris-7, aujourd'hui professeur émérite, Guy Bois, qui, comme le souligne son sous-titre, propose d'analyser les facteurs qui rendent instructives les analogies entre cette crise médiévale en Occident au temps de la peste noire et la crise systémique mondiale actuelle¹⁷. Le travail est original et prometteur. Il le sera plus encore quand l'auteur aura mené à bien la nouvelle comparaison qu'il a entreprise entre les évolutions chinoise et européenne du XIIe au XVe siècle. Ce travail est novateur. Il connaît un grand retentissement à l'étranger, aussitôt traduit en espagnol; d'autres traductions sont en cours: le silence, voire le boycott des collègues français sur la question est pour l'instant total...

Ce problème est fondamental, et dépasse de beaucoup la querelle de savoir si l'histoire de France doit être d'abord économique ou plutôt culturelle. Repenser l'histoire, c'est repenser l'universel, c'est donc aussi remettre en doute l'universel occidental. Prenons un exemple: l'universalité des droits de l'homme, ou plutôt de la personne, n'est apparemment plus mise en doute. Mais universel pour qui, et pour quoi? Il est du devoir de l'historien de poser la question, car l'universel est depuis longtemps celui de l'homme occidental, et rien ne dit que cette extrapolation de l'Occident à l'univers aille de soi. Ainsi, il semble évident, en Occident, que les plus respectables des hommes sont ceux qui possèdent le plus de savoir, et par conséquent comptent parmi les plus diplômés: on a même constitué une assemblée des Prix Nobel, supposés incarner la quintessence de ce savoir universel. Mais, outre le fait que la quasi-totalité d'entre eux sont des Occidentaux (Japonais compris), cette idée est loin d'avoir toujours été acceptée par tous; depuis des millénaires, dans beaucoup de sociétés, le critère de la séniorité l'emporte sur celui du savoir: le plus âgé est le plus sage, et la sagesse constituait le sommet du savoir. Certes, en notre monde scientifique actuel, cette valeur est largement battue en brèche. Il n'empêche qu'elle règle la vie de nombreuses communautés, et qu'elle a des incidences sur la conception que ces sociétés peuvent se faire des droits de l'homme: ainsi en va-t-il des droits de l'enfant qui, dans un contexte de séniorité, ne représente rien – et pas

grand chose non plus d'ailleurs dans une société du savoir si l'enfant est ignare —. Ces deux visions opposées supposent donc une conception différente des droits de l'enfant: avant d'affirmer ceux-ci de façon unilatérale, il convient au moins de s'assurer que le langage utilisé peut être compris de ceux auxquels on s'adresse.

Autrement dit, il convient chaque fois de s'interroger sur ce qui, dans une société donnée, relève de l'universel pris comme absolu, ou d'une spécificité culturelle de cet universel. L'historiographie occidentale actuelle commence à en prendre conscience: il n'est plus seulement question d'approcher comment les ancêtres qui nous ont précédés voyaient le monde, ni encore moins de limiter le monde à nos ancêtres les Gaulois, mais de comprendre le monde où nous vivons dans sa globalité, selon toutes ses facettes, de façon interculturelle. Cette idée fait heureusement son chemin dans la communauté scientifique internationale, puisque le premier thème majeur du dernier Congrès international des Sciences historiques qui s'est tenu à Oslo en août 2 000 a posé, enfin, la question de la «Mondialisation de l'histoire»; le sous-titre soulignait l'importance des «rencontres de cultures entre continents». Les débats ont prouvé que ce fut un début d'ouverture sur le monde.

Mais le choc déterminant est dû à l'émergence des historiens des pays du Sud eux-mêmes, les anciens colonisés, les négligés de l'histoire européenne, qui commencent à prendre la parole. Le mouvement est né en Inde à la fin des années 1970, sous le nom de *Subaltern Studies*, titre donné à une revue dont le premier numéro est paru en 1981 (le no 9 est paru en 1996, la dernière conférence en date a eu lieu en 1998). Les fondateurs du débat (à l'origine indiens et palestiniens) furent Edward Said, Gayatri Spivak et Homi Bhabba qui, tous les trois, partagent la particularité d'être originaires de sociétés colonisées.¹⁸ Mais il y en a d'autres.¹⁹ À noter que l'un des maîtres livres d'Edward Said, *Culture et impérialisme* (1993), n'a été traduit en français qu'en 2000, tandis qu'un premier ouvrage, *L'orientalisme*, où il faisait une critique acerbe de la façon dont l'histoire occidentale ne s'intéressait à l'Asie que d'une façon unilatérale — l'Asie vue d'Europe et non en elle-même —, est passé quasi inaperçu en France, alors qu'il a eu dans le monde anglophone un retentissement immédiat énorme²⁰. Le résultat est que pour la plupart des historiens du monde, mais pas encore pour les Français, on ne parle plus d'orientalisme, ni d'africanisme²¹, ni d'américanisme, mais d'histoire de l'Asie, de l'Afrique ou de l'Amérique, ce qui n'est pas la même chose: le point de vue est intériorisé, et non plus un «regard sur».

On doit en effet avoir conscience que la pensée moderne sur le monde a été construite à partir du XVIII^e siècle par les Occidentaux. Elle fut en partie le fait des grands voyageurs maritimes et intercontinentaux du siècle des Lumières. Ces gens découvrirent ailleurs d'autres gens, à la fois semblables et différents, qu'ils qualifièrent dès la fin du siècle d'«ethniques» (mot apparu en 1752), c'est-à-dire, par opposition au monde chrétien, de «païens» (premier sens du mot ethnique d'après le dictionnaire Littré, encore dans la deuxième moitié du XIX^e siècle)²². À partir de là, le XIX^e siècle précolonial, immédiatement précolonial et colonial devint, en sciences sociales, le champ privilégié de l'ethnologie (notion née en 1787), puis carrément de

l'ethnographie (1823), science développée au temps de l'impérialisme colonial. Ces disciplines posèrent les «peuples ethniques» comme extérieurs, différents, et vers la fin du siècle devenus carrément, implicitement ou explicitement, inférieurs aux Occidentaux issus de la culture judéo-chrétienne appelée à «civiliser» le reste du monde. D'où la tendance positiviste à les décrire de façon statique, à les classer par leurs caractères morphologiques et à en proposer une typologie: la confusion demeurerait grande entre le sens racial, linguistique et psycho-social. Vus comme également archaïques, les hommes étaient classés comme leurs objets. Certes, à partir des années 1950 et de la décolonisation, les choses ont commencé à sérieusement changer. De l'ethnologie on est passé à l'anthropologie sociale, c'est-à-dire, au sens étymologique du terme, à la science de l'homme. Sous l'influence de Georges Balandier, cette anthropologie est devenue dynamique, c'est-à-dire soucieuse d'évolution historique²³. Il n'empêche: les données coloniales sont restées très présentes.

Ce sont donc les historiens des autres parties du monde qui ont entrepris une réflexion critique sur l'historiographie occidentale. Celle-ci était née, depuis le Siècle des Lumières, à la fois de l'idée de progrès et du lien établi par les Philosophes entre la Nation et l'Histoire: une histoire conçue comme linéaire et progressive, une histoire du progrès de l'humanité élevée au rang de mode dominant de l'expérience du temps, partant des temps primitifs pour aboutir à l'épanouissement de la civilisation, celle du Siècle des Lumières, de la philosophie et des sciences émergentes²⁴. L'histoire est alors chargée de reconstituer une continuité de culture, depuis les peuples de Mésopotamie puis de l'Égypte ancienne colonisés par l'Empire romain, jusqu'au monde occidental contemporain. L'histoire occidentale fut instrumentalisée, sa vocation fut de rendre intelligibles les nations: celles-ci devinrent ainsi les acteurs exclusifs et les sujets singuliers de l'histoire, devenue «le mode d'être de la nation». La nation étant posée comme une construction occidentale, l'histoire était en somme son principal outil de propagande. L'objet des *Subaltern Studies*, que l'on peut traduire par «l'histoire vue d'en bas», ou «la vision des vaincus»²⁵, est de rendre à l'histoire sa pluralité, permettant aux acteurs historiques des autres continents de déployer un autre discours, correspondant éventuellement à «d'autres modes d'écrire le passé».²⁶

Mais l'histoire nationale a dominé et domine encore partout, et pas seulement en France. Son principal travers a été de privilégier largement des documents souvent issus des classes dirigeantes ou, dans le cas de l'histoire des pays du Sud, des archives coloniales. La voix des dominés (*subaltern*) a été soit réduite au silence, soit transformée à travers le filtre de l'interprétation des dominants. Il revient aujourd'hui aux historiens du Sud de déchirer ce voile pour redécouvrir et pour identifier la complexité des forces de résistance: monde paysan, monde populaire, enseveli sous la rhétorique et la codification coloniale systématique, ce que le philologue congolais Valentin Mudimbe, retraçant le processus de construction occidentale de l'historiographie africaine à travers les siècles, a qualifié de «bibliothèque coloniale»²⁷: celle-ci encombre aujourd'hui tous les esprits, aussi bien en Occident qu'ailleurs, puisque le savoir occidental a été jusqu'à présent imposé à tous comme universel.

Né des *Subaltern Studies*, le concept *postcolonial* s'impose désormais pour reconstruire l'histoire. Histoire postcoloniale ne signifie pas ici histoire de la période postérieure aux indépendances, mais désigne les constructions historiques revisitées, dégagées de l'héritage de la bibliothèque coloniale. Celle-ci, en effet, a imprégné de ses préjugés la vision occidentale de l'histoire du monde. L'exigence historique post-coloniale dérive en partie des idées post-modernes: le post-modernisme, mouvement à l'origine éminemment littéraire, entendit décrypter, par l'analyse du discours, le message inconscient qu'il contient, davantage révélateur de la perception de la réalité par l'auteur et de l'interprétation qu'il en donne que de la réalité même. Une histoire postcoloniale des subalternes est faite de la multiplicité d'autres regards. Elle est donc, à la différence de l'histoire linéaire jusqu'alors pratiquée, nécessairement déconnectée d'une logique réduite au progrès, elle ne peut être qu'incomplète et multiple.²⁸ Mais il ne s'agit pas non plus de vouloir faire revivre un passé «traditionnel» en grande partie défunt: cette opposition Tradition/Modernité a engendré de façon perverse une autre opposition fallacieuse, celle entre Identité [occidentale] *versus* Ethnicité (africaine). Ce n'est que la traduction moderne du vieux dualisme Sauvage/Civilisé dont on suit le parcours depuis les Grandes Découvertes: né avec la conquête de l'Amérique latine, il fut remis au goût du jour au XVIIIe siècle par les circumnavigations autour du monde, pour aboutir à l'infériorisation du Noir, supposée démontrée scientifiquement au XIXe siècle précolonial et colonial.²⁹

Aujourd'hui, au contraire, l'objectif est de croiser et de combiner des univers symboliques différents. Cette fusion des voix se sait précaire, parce que située en limite d'un passé quasi impossible à éclaircir, mais «dont la polyphonie, l'hybridité sont garantes d'une richesse et d'un cheminement dans le monde de l'interaction générale des cultures».³⁰ Ainsi la recherche postcoloniale va-t-elle s'attacher à décoder les sources classiques, à s'interroger sur leurs silences, à dépister les incompréhensions mutuelles à travers l'aventure du multilinguisme, garantie de l'«éclatement inouï des cultures», selon le mot de l'écrivain antillais Édouard Glissant.³¹ On comprend la place prise par l'étude des représentations et leur repérage à travers les sources les plus variées et les plus fragmentaires: poésie, peinture, littérature, arts, cinéma... Tout est révélateur de l'environnement de l'autre.

Avant même que le concept postcolonial ait été tout récemment explicité, ce travail «post-moderne» avait déjà été entrepris. Ainsi, en 1988, une histoire des Égyptiens au XIXe siècle (mais une fois de plus en anglais) a démonté la façon complexe dont ils ont été niés par l'importation et l'intériorisation des règles et des jugements occidentaux. Cela s'est fait à travers la traduction systématique en arabe, par l'élite de l'époque, de manuels européens destinés à pénétrer les étudiants égyptiens de la supériorité occidentale; les deux ouvrages les plus assidûment étudiés furent alors un livre anglais, *Self Help*, et un français qui transmettait un message analogue: *À quoi tient la supériorité des Anglo-saxons*.³² À l'«ordre» occidental, bientôt colonial, fut systématiquement opposé le désordre, voire le chaos du monde dit traditionnel.³³ Cette incompréhension fondamentale fut génératrice d'innombrables malentendus. On pourrait multiplier les exemples de ce mode de coloniser qui a naguère consisté,

au moins autant qu'à administrer, à opposer la discipline et le mode industriels des Occidentaux au «désordre» africain, et ceci dans tous les domaines – celui du paysage urbain, de l'organisation sociale, de la conception politique –. Ce désordre, nul ne s'est alors préoccupé de savoir s'il ne correspondait pas, tout simplement, à un autre ordre, un autre mode d'interprétation du monde, qu'il aurait fallu décrypter au lieu de le mépriser.

Aujourd'hui, désormais des historiens ont entrepris ce décryptage réinterprété des sources, le plus souvent coloniales, relatives aux rapports entre colonisés et colonisateurs. La démarche démontre que, d'un côté comme de l'autre, le manichéisme des interprétations nécessite une sérieuse remise en question. D'une part, les colonisateurs n'ont pas constitué un bloc solide et réfléchi, et leur pouvoir n'a été ni monolithique ni omnipotent; les résultats atteints ont été le plus souvent très éloignés de leur propos, qu'il s'agisse des transformations de l'environnement ou des interprétations culturelles de leur enseignement. D'autre part, de leur côté les colonisés n'ont pas passivement importé le bagage technologique ou médical qui leur était imposé, ils l'ont réinterprété en des termes de pouvoir et de pensée que les Européens se sont mis en situation d'être incapables de saisir.³⁴

On peut privilégier, entre autres, deux exemples: celui de l'histoire des femmes, et celui de l'histoire de la violence. Les relations hommes/femmes ont en effet été conçues, comme les autres, dans le cadre de la nation. Le rôle imparti à chaque sexe trouve sa place dans le système politique et les représentations idéologiques de la société concernée. Comment peut-on aller au-delà des pré-supposés ainsi attribués à la place de la femme dans les domaines politiques, économiques et sociaux? Hors Occident, quelle place leur assigne-t-on et s'assignent-elles elles-mêmes, à partir de quels présupposés qui n'ont pas encore été décryptés, sinon à travers le code occidental apporté par les missionnaires et les colonisateurs et plus ou moins intégré par la société elle-même? Une question du même ordre se pose à propos de l'étude de la violence politique, des massacres dits ethniques, etc.: quel est l'impact des interprétations projetées par l'observateur et par l'historien, qui peuvent se situer en face et souvent en conflit avec les versions proposées par les communautés mobilisées par ces violences? Comment, chaque fois, parvenir à une compréhension à la fois interne et externe du phénomène?

Ces questions rejoignent la discussion sur l'universalisme occidental qui ne serait qu'une forme de domestication de l'autre en imposant un impératif catégorique: la nécessité, pour s'affilier à la modernité, de faire sienne une vérité donnée et de l'intérioriser par son discours. Or l'Occident lui-même n'a-t-il pas, de son côté, tu une grande partie de son histoire, dans sa volonté d'institutionnaliser le temps en le pensant à partir d'un espace et d'un moment donnés, celui d'abord de l'histoire sainte et de l'Église, celui ensuite de l'État laïc? À cette histoire linéaire, Jacques Le Goff oppose les temps du terroir, ce qu'il appelle les temps «ethniques».³⁵ Pour retrouver la trace de toutes les manifestations réprimées par les besoins de l'histoire linéaire, pour ramener à la surface les éléments nécessaires à l'appréhension d'une réalité complexe, aussi bien en Occident que dans les pays naguère colonisés, il serait

temps de «provincialiser» l'Europe: il faut la considérer désormais, comme les autres, comme une aire culturelle qui, malgré ses ambitions voire ses prétentions, n'est pas nécessairement à privilégier de façon unique comme le modèle universel.

Ainsi s'agit-il de donner sens à la trajectoire et aux modes d'expression politique des acteurs des pays du Sud, et plus généralement de s'interroger sur l'écriture de l'histoire. Mais la réalité n'est pas si simple. Car les modèles historiographiques à suivre sont encore à construire, et les pays nouvellement indépendants n'ont que trop tendance, eux-mêmes, à se glisser dans la conception linéaire de l'histoire de l'État-Nation et de l'entreprise de «modernisation». On peut, en définitive, poser la question: est-il possible d'éviter pour les pays du Sud une «nationalisation» de l'histoire analogue à celle qui a été effectuée dans l'histoire occidentale? Ne voit-on pas au contraire se développer un peu partout une «histoire nationale» dont le dessein est de participer à la construction de la Nation?

La difficulté est grande des deux côtés: pour l'Afrique, notamment, le regard du Nord est celui des «africanistes» occidentaux. Celui du Sud revendique en revanche l'«afrocentricité», dans certains de ses excès taxés d'«afrocentrisme». On constate paradoxalement, à l'heure actuelle, à propos des études africaines de langue française, une crispation réciproque que l'on croyait d'un autre âge entre «africanistes» européens (blancs pour la plupart, observateurs, voire juges extérieurs) et «afrocentristes» africains ou supposés tels (noirs sauf exception), chacun accusant l'autre d'«idéologie», voire explicitement de «racisme», ce qui est bien la preuve de la difficulté du dialogue entre bastion attaqué et bastion à construire.

L'autre risque est celui du fondamentalisme. Risquons-en une approche sur l'exemple algérien. Au temps de l'histoire coloniale, les Algériens n'existaient pas. Ou plutôt, ce qu'on appelait, et qui s'appelaient eux-même les Algériens, c'étaient les colons d'Algérie. Pour les autres, on parlait de musulmans, d'indigènes, d'Arabes, de Berbères, ou bien on utilisait des termes argotiques méprisants. Ce n'est que très tardivement, au moment de la guerre d'Algérie, que les habitants, nationalistes, se sont emparés du nom et se sont eux-mêmes appelés algériens – c'est ce qui explique l'apparition du terme «pieds noirs» dont se sont alors affublés ceux qui auparavant se disaient Algériens.

Or que s'est-il passé en Algérie, depuis l'indépendance? Pour certains, la recherche désespérée d'une sorte d'essence, d'une authenticité algérienne, a conduit à vouloir supprimer tout ce qui était considéré comme «allogène». D'où l'élimination progressive, par ces intégristes, des Juifs, des Français, des Espagnols, des que sais-je... Cette quête désespérée a abouti à la volonté d'éliminer les intellectuels algériens, considérés comme abâtardis par les influences absorbées – une espèce de suicide cathartique collectif par le refus de l'autre en soi. C'est cela, l'intégrisme: le refus de la réalité, algérienne dans cet exemple, faite d'un complexe extraordinairement riche et métissé de cultures historiques entremêlées. L'histoire des colonisés n'est pas le contraire de l'histoire des colonisateurs; qui plus est, les deux sont allées de pair, comme l'a si bien montré Albert Memmi.³⁶ Le cas de l'Afrique est un exemple

extrême et dramatique de cette déviation faite de l'absorption intensive accélérée de la culture de l'autre.

Cette idée du métissage culturel est une idée essentielle de l'appréhension de l'histoire aujourd'hui. Certes, les Africains n'ont pas eu le choix, et doivent s'accepter aujourd'hui comme des métis culturels. Mais nous sommes tous, et nous avons d'ailleurs toujours été des métis culturels. Cette grande vérité - une des rares vérités historiques d'évidence - continue à être éludée. Elle provoque même des réactions de rejet étonnantes. Ainsi, aux États-Unis, le concept biologique du métissage n'existe pas: tout métis est noir - si bien qu'un de mes amis African-American me dit tout à trac un jour: «Moi qui suis blanc...»: comme je m'étonnais, il commenta dans un éclat de rire: «mais oui, puisqu'une de mes arrières grands-mères était blanche!»...³⁷

Qui dit métissage généralisé ne dit pas homogénéisation, au contraire: nous assistons à l'exacerbation parallèle et interdépendante des processus de mondialisation et des phénomènes de spécificités locales et régionales; on est loin, dès lors, du partage naguère simple du monde entre deux moitiés, le Sud et le Nord, le tiers-monde et nous...³⁸ Un cas-limite servira d'illustration: l'Afrique du Sud, pays à la fois très développé et incluant des composantes d'extrême dénuement. Parler en ce cas d'Occident ou de Tiers-monde est absurde, puisque cet État-nation - et c'en est un, forgé dans une lutte politique longue, douloureuse, violente et encore inachevée - mêle de façon étroitement imbriquée les éléments économiques, linguistiques, sociaux et culturels les plus contrastés et cependant tous interreliés. En ce cas, on se rend compte sur place à quel point les clichés idéologiques ou les commentaires de la presse occidentale sont inadéquats, puisqu'ils donnent des composantes de la société sud-africaine des images figées par les statistiques relevant encore de catégories naguère définies par l'*apartheid*, en premier lieu la distinction entre quatre «races» définies sur le papier, les Blancs, les Noirs, les Coloured et les Indiens. Pourtant, elles ne correspondent plus à rien en droit, et n'ont jamais eu en fait la rigidité que l'*apartheid* a précisément voulu lui donner.

Un autre concept français est celui de «regard croisé». Car si nous sommes tous produits de l'interculturel, nous n'en regardons pas moins chacun le monde à travers le prisme de notre propre culture, qui est chaque fois le résultat d'un métissage différent dans son histoire et dans ses résultats. Exiger le regard croisé, c'est poser le postulat que le regard de ma civilisation ne se suffit pas à lui-même, que la réalité ne peut être appréhendée dans sa globalité à partir d'une seule culture, fût-ce la plus développée (c'est-à-dire implicitement, encore et toujours, supposée «la meilleure»). C'est admettre, aussi, que l'universel tel que défini par les normes internationales est connoté par son origine; il a été au départ inventé par l'Occident et demeure dominé par le pouvoir occidental. Mais le concept de regard croisé est en lui-même insuffisant, car il ne rend pas compte des incessantes interpénétrations entre cultures: il est plus judicieux de proposer une histoire de la complexité culturelle qui à la fois nous unit et nous différencie en fonction d'héritages et de contextes diversifiés.

Il ne s'agit pas, en effet, de récuser au nom de la différence culturelle les acquis contemporains - pas question, par exemple, de rejeter le principe de la démocratie ou

des Droits de l'Homme sous prétexte que ce concept universel a été inventé par l'Occident. Mais le regard croisé est le garant de la tolérance, qui est la reconnaissance du droit à exister d'autres cultures que la mienne, à condition qu'elles répondent à des normes «universelles» admises par celles-là comme par celle-ci. Or si nous sommes prêts à étudier et à comprendre comment la vision du monde a été construite par l'histoire occidentale, à quand remettons-nous l'étude de la construction du monde à partir de la Chine, de l'Inde, ou de l'Afrique?

Certes, on comprend qu'aujourd'hui, dans le maëlstrom de mouvements contradictoires qui rejaillissent désormais sur le monde entier, les sociétés ou les groupes sociaux les plus malmenés, dans les pays du Sud comme dans nos banlieues, réagissent par des contractions identitaires, qui sont autant de réflexes de défense face à des contradictions difficiles, voire impossibles à résoudre dans le court terme. Mais la communauté scientifique doit se garder de complaisance à cet égard. On me pardonnera de terminer par une espèce de profession de foi: se vouloir et se reconnaître comme multiculturel dans la société d'aujourd'hui paraît infiniment plus porteur que les revendications et les enquêtes identitaires dont nous sommes abreuvés de façon souvent ni lucide ni, peut-être, honnête.

En définitive, et pour conclure d'un mot, pour dépasser les blocages actuels il y a deux conditions: d'une part, que les historiens du Sud se détachent eux-mêmes du modèle qui leur a été enseigné et qu'il ne s'agit pas de reproduire à l'envers; ce n'est pas si aisé, ne serait-ce que parce que, en Afrique surtout, l'isolement intellectuel et la misère des moyens d'investigation documentaires ont tendance à produire une histoire plutôt à la traine qu'à la pointe de la recherche. Mais l'autre condition, plus impérieuse encore, est que les historiens occidentaux, tout à la découverte d'une histoire culturelle elle-même terriblement fragmentée, se départissent de la morgue innée car plusieurs fois centenaire qui fait de leur domaine le centre du monde.³⁹ Ceci est encore loin d'être acquis.

Notes

1. Ce texte de conférence se réfère à plusieurs de nos études antérieures, à savoir: «L'anthropologie, ou la mort du phénix?», *Le Débat*, n° 90, 1996, pp. 114-128; «Du Tiers-Monde au métissage culturel», *L'Homme et la Société*, 1996, n°120, pp. 121-129; «Plaidoyer pour l'histoire mondiale dans l'université française», *XXe siècle. Revue d'Histoire*, 1999, pp. 111-125; «L'africanisme vu de France. Le point de vue d'une historienne», *Le Débat*, n° 118, janvier 2002, pp. 34-48; Enfin, «Histoire et Propagande», in *Pistes didactiques et chemins d'historiens. Textes offerts à Henri Moniot*, (M.-C. Baquès, A. Bruter & N. Tutiaux-Guillon eds.), Paris, L'Harmattan, 2003, pp. 109-132; et «Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noire», *Le livre noir du colonialisme. XVIe-XXIe siècle: de l'extermination à la repentance* (Marc Ferro éd.), Paris, Robert Laffont, 2003, pp. 646-685.
2. Pierre Goubert, *Initiation à l'histoire de la France*, Paris, Tallandier, 1984; F. Braudel, *L'identité de la France*, Paris, Arthaud-Flammation, 1986; Jacques Marseille, *Nouvelle histoire de la France*, Paris, Perrin, 1999; Marc Ferro, *Histoire de France*, Paris, Odile Jacob, 2000.

3. Jules Michelet, *Histoire de France*, Paris: A. Le Vasseur, 1833. *Jeanne d'Arc (1412-1432)*, Paris, Hachette, 1853. À noter que Michelet a aussi tenté une *Introduction à l'histoire universelle*, Paris, Hachette, 1831.
4. Voir à ce propos l'article fondateur de Pierre Nora, «Lavissee, instituteur national. Le 'Petit Lavissee', évangile de la République», *Les lieux de mémoire* I. *La République*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 247-290; plus récemment: Brigitte Dancel, «L'école de la III^e République dans une France 'Une et Indivisible'», Claude Carpentier (coord. par), *Identité nationale et enseignement de l'histoire. Contextes européens et africains*, Université de Picardie/l'Harmattan, 1999, pp. 51-65.
5. D'où une question qui mérite d'être posée: le manuel Lavissee fut-il utilisé par les écoles durant l'Occupation (fut-il censuré comme le furent dans le secondaire les manuels Mallet et Isaac devenus Mallet tout court)? J'ai le souvenir précis d'avoir utilisé le petit Lavissee dès le cours préparatoire en 1941-42.
6. François Furet, «Histoire quantitative et construction du fait historique», *Annales*, 1971, pp. 63-75.
7. Publiés pour la plupart aux Éditions du Seuil.
8. La nouvelle orientation historique fut marquée par le retour à l'événementiel avec les publications de Georges Duby, *Le dimanche de Bouvines, 27 juillet 1214*, Paris, Gallimard, 1973, et d'Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le carnaval de Romans, de la Chandeleur au mercredi des Cendres, 1579-1580*, Paris, Gallimard, 1979, qui ont pris le contre-pied de l'histoire structurelle précédemment privilégiée par ce dernier auteur, qui a d'ailleurs continué à la conjuguer parallèlement: cf. *l'Histoire du climat depuis l'an mil*, Paris, Flammarion, 1983.
9. François Dosse, *L'histoire en miettes*, Paris, La Découverte, 1987.
10. Gérard Noiriel, *Sur la crise de l'histoire*, Paris, Belin, 1996.
11. Daniel Roche, «Les historiens aujourd'hui. Remarques pour un débat», *Vingtième siècle. Revue d'Histoire*, n° 12, 1986, pp. 3-20.
12. Catherine Bédarida, *SOS Université*, Paris, Seuil, 1994; F. Bédarida (sous la dir. de), *L'histoire et le métier d'historien en France, 1945-1995*, Paris, MSH, 1995; Reinhart Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, Gallimard/Le Seuil, 1997.
13. Gérard Noiriel, *op.cit.*, chap. 9.
14. Cf. Marie-Claire Hock-Demarle et C. Liauzu (eds.), *Transmettre les passés. Les responsabilités de l'université: nazisme, Vichy et conflits coloniaux*, Paris, Éd. Syllepses, 2001.
15. William Cohen, *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs, 1530-1880*, Paris, Gallimard, 1981. Cet excellent ouvrage, traduit un an après sa parution aux États-Unis, s'est alors si mal vendu que Gallimard a renoncé à poursuivre sa collaboration avec l'auteur. C'est que W. Cohen était parti d'une hypothèse de départ qu'il lui avait bien fallu réviser: que les Français auraient été nettement moins racistes que les «WASP» américains...
16. Steve Feierman, «African Histories and the Dissolution of World History», in R. H. Bates, V. Y. Mudimbe & J. O'Barr (eds.), *Africans and the Disciplines*, The University of Chicago Press, 1993, pp. 167-212.
17. Guy Bois, *La grande dépression médiévale XIV^e et XV^e siècles. Le précédent d'une crise systémique*, Paris, Actuel Marx/ PUF, 2001.

18. Bhabba, Homi K., *The Other Question: Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism*, Londres, 1986; *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1990. Said, Edward H., *Culture and Imperialism*, Londres, Chatto, 1993. Spivak, Gayatri, *In Other Words. Essays in Cultural Politics*, New York, Methuen, 1987; *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, New York, Routledge, 1990.
19. Diawara, Manthia, «Reading Africa through Foucault: V.Y. Mudimbe's Reaffirmation of the Subject», *October* (n° 55 - hiver 1990: pp. 79-92); Moore-Gilbert, Bart, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, London & New York, Verso, 1997. Nederveen Pieterse, Jan & Bhikhu Parekh, eds., *The Decolonization of Imagination. Culture, Knowledge and Power*, Londres, Zed Books, 1995. Tiffin, Chris & Alan Lawson, eds., *De-scribing Empire-Post-colonialism and Textuality*, London & New York, Routledge, 1994. Webner, Richard, & Terence Ranger, eds., *Postcolonial Identities in Africa*, Londres & New Jersey, Zed Books, 1996.
20. Edward Said, *L'Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 1980. *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard & Le Monde diplomatique, 2000.
21. À noter que le terme anglais *africanism* est un faux ami, puisqu'il désigne une idéologie d'indépendance africaine. On pourrait quasiment le traduire par «afrocentrisme» ou «nationalisme africain». Cf. Benoît de l'Etoisle, «*Africanism* et *africanism*. Esquisse de comparaison franco-britannique», A. Piriou & E. Sibeud (eds.), *L'africanisme en questions*, Centre d'Études africaines, EHESS, 1997, pp. 19-42.
22. Cf. C. Coquery-Vidrovitch, «L'anthropologie», *op.cit.*
23. Georges Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967.
24. Mamadou Diouf (éd.), *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés post-coloniales*, Paris, Kartahala, 1999.
25. Cf. le titre de l'ouvrage de Nathan Wachtel, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, Gallimard, 1971.
26. Diouf, *op.cit.*
27. Valentin Mudimbe, *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, et *Tales of Faith*, Londres, Athlone Press, 1998, pp. 96 & 176-180. À noter que cette entreprise est tout-à-fait comparable à celle de Martin Bernal reconstruisant, dans le premier volume de *Black Athena*, la construction de la science égyptologique depuis le XVII^e siècle européen: M. Bernal, *Black Athena*. I. *Les racines afro-asiatiques de la civilisation classique*, et II. *l'invention de la Grèce antique, 1785-1985*, Paris, PUF, 1996.
28. Ces idées post-modernes ont été de façon convaincante exprimées par les historiens français sous une autre forme, mais qui n'aborde pas encore l'histoire autre que française: Bernard Lepetit (éd.), *Les formes de l'expérience: une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995.
29. Cf. l'historique de cette évolution in C. Coquery-Vidrovitch, «Histoire du préjugé anti noir», *op.cit.*
30. Jean-Marie Moura, *Littératures francophones et théorie post-coloniale*, Paris, PUF, 1999, p. 138.
31. E. Glissant, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990, p. 46.
32. Samuel Smiles, *Self-Help; with illustrations of conduct and perseverance*, 72^e éd., Londres, J. Murray, 1958. Traduit en arabe en 1880 (Beyrouth). Edmond Demolins, *À quoi tient la*

- supériorité des Anglo-saxons*, Paris, Librairie de Paris, 1897. Cités par Timothy Mitchell, *Colonising Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
33. Édouard Dor, *L'instruction publique en Égypte*, Paris, Lacroix, Verboeckhoven & C^o, 1872, et Pierre Armenjon, *L'enseignement, la doctrine et la vie dans les universités musulmanes d'Égypte*, Paris, Alcan, 1907.
 34. Fred Cooper & Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Culture in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997.
 35. Jacques Le Goff, *Un autre Moyen Âge*, Paris, Le grand livre du mois, 1999.
 36. *Portrait du colonisé*, précédé de *Portrait du colonisateur*, Paris, Buchet Chastel, 1957.
 37. Les catégories statistiques américaines sont à leur façon aussi surprenantes que celles, naguère, de l'apartheid, puisqu'on y distingue les Caucasiens (version nationale des Indo-Européens auxquels sont volontiers et curieusement adjoints les Asiatiques...), les Noirs (aujourd'hui *African Americans*), les Hispaniques (ou *Latinos*) et les Indiens (*native Americans*).
 38. C'est la signification profonde du changement de nom du laboratoire auquel j'appartiens, naguère «Connaissance du [puis des] tiers-mondes», qui a choisi comme nouvelle dénomination «Sociétés en développement dans l'Espace et le Temps» (Université Paris-7-Denis Diderot/CNRS): il n'y a plus le Tiers-Monde et nous. Il y a l'ensemble des processus complexes dans lesquels nous avons tous, sous des formes diverses, à nous débattre ensemble.
 39. C. Coquery-Vidrovitch, «Plaidoyer pour l'histoire du monde», *op. cit.*

Éducation et rationalité

Kuamvi Mawulé Kuakuvi

Introduction

C'est une idée reçue rendue populaire par René Descartes: «le bon sens est la chose du monde la mieux partagée», qu'il nous faut examiner, pour mieux circonscrire la place et le rôle de la Rationalité en Afrique noire. Comme le commentent bon nombre d'historiens de la philosophie, «le Discours de la méthode est un manifeste en faveur de la libre raison. Il ne s'adresse pas aux spécialistes, mais à tous les hommes. Le bon sens, c'est-à-dire la raison» (Timmy Oriol 1979:78).

Nous partirons comme à notre habitude, de la nature humaine spécifique, pour montrer que malgré l'universalité de ladite nature, il faut de l'éducation pour tirer le meilleur profit de la nature humaine elle-même d'une part, et de la rationalité qui est l'apanage de l'être humain d'autre part. Il s'agit bien sûr d'une question classique: l'opposition nature / culture.

Il nous faudra préciser tous les sens des termes qui sont très galvaudés et dont on ne perçoit plus nécessairement le vrai sens, parce que les idéologies les utilisent comme bon leur semble. Si «le bon sens est la chose du monde la mieux partagée», comment se fait-il que tous les peuples qui ont en partage ce «bon sens», n'ont pas eu et n'ont pas la même évolution?

Nature humaine et humanisme

Il ne peut y avoir d'humanisme sans l'acceptation d'une «nature humaine» qui transcende les cultures, les races et les religions. Par nature humaine, nous entendons l'ensemble des caractères héréditaires qui constituent un être humain et sont communs à l'espèce homo sapiens sapiens. Nous appelons l'ensemble des caractéristiques génétiques, la «nature humaine spécifique». Elle est caractérisée par l'intelligence, la facilité d'invention, l'imagination, la compassion, la rationalité...

Parler de nature humaine spécifique, c'est rappeler tout simplement que les êtres humains sont structurés de la même manière. Ils ont la même essence. Les preuves

de cette unicité spécifique existent en biologie et en génétique. Comme l'avait soupçonné Confucius, «la nature des hommes est identique, ce sont leurs coutumes qui les séparent».

Il y a lieu de considérer une «nature humaine individuelle», qui est la manière dont chaque être humain réalise la nature humaine spécifique. À ce sujet, on dit que chaque être humain est inédit, les combinaisons génétiques à la base de chaque conception étant variables à l'infini. Il y a différence de mode, mais pas de nature.

Toutefois, contrairement aux autres espèces animales, l'espèce humaine n'a pas de comportement spécifique inné et stéréotypé. Grâce à la liberté, à la volonté, et à la conscience, le comportement humain est varié et très individuel. L'homme réfléchit avant d'agir. Parler de nature humaine, n'implique pas nécessairement un déterminisme implacable qui conditionne l'être humain. Le comportement humain a sa part d'inné et sa part d'acquis.

À partir de cette idée de nature humaine, on peut facilement arriver à celle d'humanisme, parce que la structure des hommes étant la même, leur destin est également le même. On peut ainsi par voie de conséquence, élaborer une série de valeurs communes à tous les hommes, quelle que soit leur culture et leur religion, voire leur race. Comme le faisait remarquer, le Père Teilhard de Chardin, l'évolution que nous souhaitons aux générations futures devra se faire dans la noosphère, c'est-à-dire, dans le domaine du savoir.

En effet, grâce une meilleure connaissance de la nature environnementale et de la nature humaine, une autre vie est possible sur la Terre. Il faut pour ce faire, remettre l'Homme à sa juste place dans la nature, faire voir aux générations futures que «autrui» n'est pas différent mais le témoignage de la diversité au sein d'une même nature humaine.

Il ne peut y avoir d'humanisme avec des exclusions. Nous avons besoin les uns des autres pour notre survie commune. Comme le recommandent les écologistes, le nouvel humanisme doit promouvoir un civisme planétaire ayant pour base un sentiment de solidarité avec tous les «Terriens», une éducation des enfants basée sur le respect de la Nature et de la Vie, la connaissance des lois de la vie saine, le développement des facultés créatrices, l'objectif principal d'une telle éducation étant la formation d'êtres équilibrés et heureux de vivre.

Le problème des spécificités africaines

Est spécifique ce qui appartient en propre à une espèce. En biologie, on appelle espèce, un ensemble de populations occupant des niches écologiques variées. Une population peut se définir comme un ensemble d'individus qui se croisent davantage entre eux qu'ils ne se croisent avec d'autres. Ainsi conçue, nous dit Jacques Ruffié à qui nous devons la définition précédente, la population est à la fois l'unité biologique de base de l'espèce humaine, et son unité d'évolution (Jacques Ruffié 1976, p.400). Dans la mesure où il est établi que tous les hommes qui peuplent la Terre actuellement font partie de la même espèce, il faut attirer l'attention sur la compréhension que l'on donne au concept «spécifique» pour aboutir par la suite à «spécificités africaines».

Unicité, Égalité et Diversité, sont les concepts cardinaux de cette problématique. Il y a une seule espèce humaine. Les membres qui la constituent sont égaux en dignité et en droits. La diversité se manifeste déjà au niveau de chaque être humain. Elle est manifeste également dans la corrélation entre les groupes d'individus et les biotopes ou les niches écologiques. La forêt équatoriale n'est pas le pôle nord, mais le pygmée et l'esquimau sont des hommes à part entière.

Aucun groupe d'hommes ne constitue actuellement une espèce à elle seule. Malgré l'unicité de l'espèce humaine, il y a de la diversité en son sein. Cette diversité provient du fait que l'espèce est polymorphe, et du fait qu'en plus, chaque individu résulte d'une combinaison différente des éléments constitutifs de l'être humain.

Les problèmes que nous avons en Afrique noire portent sur les libertés fondamentales et les droits humains. Souvent, on veut des entorses aux droits et libertés fondamentales au nom de «spécificités africaines», avec la complicité d'universitaires ignorant tout des données de biologie et de génétique sur l'être humain. On exige ainsi des présidences à vie, dans des Républiques que l'on nomme États de Droit. On affirme qu'il faut faire passer le développement avant les Droits de la personne, parce que la jouissance desdits droits entraîne de la pagaille et des pertes de temps. Comment justifier après de telles absurdités, notre appartenance à une humanité au seuil du troisième millénaire ?

Les spécificités africaines assorties du coefficient correcteur épistémologique qu'il faut, ne peuvent être que culturelles. «Attitude de l'homme en face de la nature» (André Malraux), la culture peut varier en fonction des biotopes. La nature humaine ne varie pas. Les qualités et les fonctions humaines essentielles ne varient pas non plus. Il ne faut pas confondre les accidents avec l'essence (Aristote).

Éducation et rationalité

La caution de la nature humaine ne doit pas nous faire oublier que le comportement humain est une somme d'acquisitions de manière d'être et d'avoir. Dans l'ontogenèse humaine, l'éducation joue un grand rôle. La rationalité n'est pas un automatisme. Il faut apprendre à utiliser sa raison, au risque d'en perdre le bon usage.

Le problème de la mondialisation ne doit pas effrayer les Africains. Il faut qu'ils se donnent les moyens d'utiliser leur rationalité pour être performant sur le plan international. Ceci dépend des programmes d'éducation à la maison tout comme à l'école. Contrairement aux autres espèces animales, l'espèce humaine n'a pas de comportement spécifique inné et stéréotypé. Grâce à la liberté, à la volonté, et à la conscience, le comportement humain est varié et très individuel. L'homme réfléchit avant d'agir. Parler de nature humaine, n'implique pas nécessairement un déterminisme implacable qui conditionne l'être humain. Le comportement humain a sa part d'inné et sa part d'acquis.

À partir de cette idée de nature humaine, on peut facilement arriver à celle d'humanisme, parce que la structure des hommes étant la même, leur destin est également le même. On peut ainsi par voie de conséquence, élaborer une série de

valeurs communes à tous les hommes, quelle que soit leur culture et leur religion, voire leur race. Comme le faisait remarquer, le Père Teilhard de Chardin, l'évolution que nous souhaitons aux générations futures devra se faire dans la noosphère, c'est-à-dire, dans le domaine du savoir.

En effet, grâce une meilleure connaissance de la nature environnementale et de la nature humaine, une autre vie est possible sur la Terre. Il faut pour ce faire, remettre l'Homme à sa juste place dans la nature, faire voir aux générations futures que «autrui» n'est pas différent mais le témoignage de la diversité au sein d'une même nature humaine.

Il ne peut y avoir d'humanisme avec des exclusions. Nous avons besoin les uns des autres pour notre survie commune. Comme le recommandent les écologistes, le nouvel humanisme doit promouvoir un civisme planétaire ayant pour base un sentiment de solidarité avec tous les «Terriens», une éducation des enfants basée sur le respect de la Nature et de la Vie, la connaissance des lois de la vie saine, le développement des facultés créatrices, l'objectif principal d'une telle éducation étant la formation d'êtres équilibrés et heureux de vivre.

Conclusion

Plus l'humanité avance, plus les contre vérités, les mythes et les fausses valeurs périclitent. Il n'y a pas de spécificités africaines portant sur l'essence humaine. C'est un mythe à détruire pour rentrer dignement dans le troisième millénaire. La nature humaine n'est ni un mythe, ni un idéal. C'est une réalité que décrivent les sciences expérimentales de notre temps, biologie et génétique. C'est un patrimoine commun à toute l'humanité. L'Afrique noire ne devrait pas s'enfermer dans des pièges culturels, au point à oublier cette certitude.

Comme le proclame l'UNESCO dans la Déclaration universelle sur le Génome humain et les Droits de l'Homme, «le génome humain sous-tend l'unité fondamentale de tous les membres de la famille humaine, ainsi que la reconnaissance de leur dignité intrinsèque et de leur diversité. Dans un sens symbolique il est le patrimoine de l'humanité» (Article premier).

Une éthique universelle est possible. Elle permettra aux générations futures de sortir du ghetto culturel dans lequel les volontés de puissance (Nietzsche) obscurantistes négro-africaines veulent les enfermer sur le sous-continent. Il nous faudra suivre la Convention des Nations Unies sur la diversité biologique du 5 juin 1992, et rappeler aux hommes politiques négro-africains que «la reconnaissance de la diversité biologique de l'humanité ne doit donner lieu à aucune interprétation d'ordre social ou politique de manière à remettre en cause, la dignité humaine inhérente à tous les membres de la famille humaine et leurs droits égaux et inaliénables, conformément au Préambule de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme».¹

Note

1. Voir également, les Résolutions 22C/13.1, 23C/13.1, 25C/5.2, 27C/5.15, 28C/2.2. Ces Résolutions engagent l'UNESCO à promouvoir et développer la réflexion éthique et les

actions qui s'y rattachent en ce qui concerne les conséquences des progrès scientifiques et techniques dans les domaines de la biologie et de la génétique, dans le cadre du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales.

Bibliographie

- Assoun, Paul-Laurent, 1987, *L'École de Francfort*, Paris, P.U.F. Collection. «Que sais-je?», n°2354.
- Chappuis, Raymond, 1986, *La psychologie des relations humaines*, Paris, P.U.F. Collection «Que sais-je?», n° 2287.
- Dolot, Louis, 1968, «Les relations culturelles internationales», Paris, P.U.F. Collection «Que sais-je?», n° 1142.
- Laborit, Henri, 1973, *La Société informationnelle*, Paris, Éditions du Cerf.
- Muchielli, Alex, 1986, *L'identité*, Paris, P.U.F. Collection «Que sais-je?», n° 2288.
- Réunion d'auteurs, «L'affirmation de l'identité culturelle et la formation de la conscience nationale dans l'Afrique contemporaine», Paris, UNESCO, 1981-1986.
- Réunion d'auteurs, «La mode des identités», in *L'Homme et la Société*, Revue internationale de recherches et de synthèse sociologiques.
- Sarraseca, Henriette, 1986, «Démocratie et traditions africaines», *Jeune Afrique*, n° 1314 du 12 mars:38-39.

12

De la «rationalité» aux «rationalités»: Le débat du Post-modernisme

Ioanna Kuçuradi

Il n'y a pas que les actes humains qui puissent être objets de jugements de valeur¹ mais aussi les mots du langage. «Rationnel» fait partie de ces mots: être rationnel c'est bien. C'est sans doute pour cela qu'en réaction à ce qui est qualifié de «rationalité occidentale», on parle désormais de «rationalités» multiples. Une remise en cause faite ces dernières décennies par les post-modernistes.

Je ne vais pas m'attarder sur les développements historiques qui ont conduit à une telle revendication. Je réduirai mon propos à l'examen détaillé des concepts qui relèvent du thème de ce colloque, à partir de leur cadre intellectuel d'émergence: le débat modernisme/post-modernisme.

Le mot «moderne» initialement opposé aux adjectifs «ancien», «traditionnel», «classique», etc., pour caractériser un acte (quelle qu'en soit la nature), désigne la manière la plus récente de faire ou de fabriquer quelque chose, notamment une manière introduite dans les usages de façon révolutionnaire, à l'encontre de la tradition et qui s'est généralisée à un certain endroit; autrement dit, ce terme dénote une manière nouvelle admise en ce moment précis, à laquelle on a attribué, avec le temps, un contenu spécifique quoique ambigu, supposé indiquer une manière univoque.

Le terme «moderne» est apparu dans les cercles occidentaux, pour signifier un ensemble précis de caractéristiques qui apparaissent dans différentes activités humaines et leurs produits: est appelée moderne, toute période pendant laquelle de telles caractéristiques apparaissent dans telle ou telle activité humaine de même que dans ses produits – d'un point de vue diachronique bien entendu. Selon Bochenski, par exemple, la «philosophie moderne» est la «pensée philosophique de la période

comprise entre 1600 et 1900»,² tandis que «l'art moderne» commence autour de 1900.

Ainsi, le terme «modernité» (*modernity* en anglais et *die Moderne* en allemand), concept qui a nourri de nombreux débats ces dernières décennies, semble indiquer une période historique au cours de laquelle une vision du monde donnée, marquée par sa rupture d'avec le passé, prévaut (car comment expliquer autrement la constitution du vocable «post-modernité?»); mais il y a également une rupture générale avec le passé, ou «une crise par rapport à la tradition»,³ c'est-à-dire une confrontation entre une «nouvelle» vision du monde et une vision traditionnelle. Que recouvre en fait cette vision du monde «donnée»? Et où trouvons-nous de telles ruptures?

Le débat sur la modernité, qui se poursuit en Occident, traduit une réaction contre le jugement de valeur constructif à propos de la «modernité» en tant que vision du monde, quoique la vision du monde en question ne se laisse pas clairement percevoir.

Cependant, la discussion en cours dans de nombreux pays non-occidentaux ne se réfère pas à la modernité, mais à la modernisation. C'est un vieux débat, qui a commencé dans certains pays non-occidentaux au début du XX^e siècle, parfois même avant, et qui se poursuit encore. «Moderne» en tant que partie constitutive de «modernisation», dénotait jusqu'à une période récente, l'état des choses en Occident et, comme épithète, la manière de faire les choses «comme elles étaient faites» en Occident; ou, dans le cas d'un individu, le fait pour lui «d'avoir une mentalité occidentale» – alors qu'il s'agit, en réalité, de mentalités différentes, toutes façonnées pendant l'histoire de l'Occident perçu du point de vue géographique, incluant les États-Unis d'Amérique.

Nous voyons ici que ce qui était considéré comme moderne dans les milieux occidentaux, était quelque chose (quelle que fût sa nature) d'historiquement nouveau, tandis que les milieux non occidentaux faisaient référence à quelque chose (quelle que fût sa nature) qui n'était nouveau que pour eux.

Ainsi, la modernisation, comprise comme occidentalisation, a été un élément constamment présent sur l'agenda de certains pays non-occidentaux, qui avaient opté eux-mêmes pour la modernisation ; et même s'il y a un grand nombre de conceptions différentes à propos de ce qui devrait être «emprunté» à l'Occident, l'occidentalisation a toujours été considérée comme un «bien», nécessaire à la survie de ces sociétés. Les débats qui se sont poursuivis dans un grand nombre de ces pays au cours des dernières décennies, sont une réaction contre l'identité supposée entre modernisation et occidentalisation, ainsi qu'une tentative de les différencier.

Je ne vais pas retracer ici les développements qui ont provoqué ce changement dans la conception de la modernisation et dans le jugement de valeur constructif dominant dans les milieux non occidentaux impliqués à propos de «l'occidentalisation» et qui ont également placé «la question de la modernité» au premier plan en Occident.⁴ J'essaierai simplement de montrer comment l'affirmation qu'il y a «de multiples rationalités» est apparue, suscitant de nombreuses confusions conceptuelles, puis j'indiquerai quelques exigences.

La modernité, considérée historiquement comme une rupture avec la vision du monde et la conception (ou l'image) de l'Homme qui prévalait au moyen âge est souvent identifiée aux Lumières, et même souvent avec la «rationalité» (comprises comme l'explication et la justification des faits autrement que par la métaphysique); récemment, cette conception a été identifiée avec ce que l'on a appelé la «rationalité occidentale», comprise comme une approche spécifique pour expliquer et justifier les faits.

Mais avant tout, considérons attentivement la réponse de Kant, donnée en 1784 (c'est-à-dire il y a 218 ans) à la question «Que sont les Lumières?»: «Les Lumières, c'est le renoncement par l'homme, à l'immatrité où il s'est lui-même maintenu. L'immatrité est l'incapacité d'utiliser sa propre intelligence sans le concours d'autrui. Une telle immaturité est causée par soi-même (hormis le cas d'une carence naturelle en intelligence), par le manque de détermination et de courage à utiliser sa propre intelligence sans être guidé par un autre. *Sapere aude!* Ayez le courage d'utiliser votre propre intelligence est donc le mot d'ordre des Lumières» et «surtout en matière de religion». «Par la paresse et la lâcheté, une frange importante de l'humanité, même après avoir été délivrée par la nature de la direction d'autrui, reste allègrement immature. Ce sont la paresse et la lâcheté qui facilitent l'usurpation par les autres du rôle de précepteur. Qu'il est confortable d'être mineur! Si j'ai un livre qui me donne réponse à tout, un pasteur qui se substitue à ma conscience, un médecin qui définit le régime alimentaire qui me convient le mieux et ainsi de suite, alors je n'ai plus besoin de faire quelque chose par moi-même. Je n'ai même plus besoin de réfléchir si je peux payer, les autres assumeront cette tâche pénible pour moi. Les gardiens qui ont assumé cette supervision avec bienveillance se rendront compte qu'une large part de l'humanité, y compris la totalité du 'beau sexe', considérera désormais le passage à la maturité, non seulement comme difficile, mais également comme très dangereux».⁵

Nous voyons ici que «des Lumières» sont entendues comme la capacité «d'utiliser sa propre intelligence sans être guidé par un autre» ou «de juger par ses propres moyens», sur toute chose, y compris les questions sur les valeurs. La sécularisation est une des émanations des Lumières; et il est important de noter que «séculier», veut dire étymologiquement «propre au *saeculum*», «propre à l'âge».

Cette conception kantienne des Lumières n'est visiblement pas liée à ce qui est appelé de nos jours «rationalité» ou «rationalité occidentale», car celles-ci semblent plutôt marquées par la conception hégélienne de la raison, tout comme par le positivisme de Comte, selon lequel la pensée humaine n'atteint sa maturité qu'au cours de la troisième étape de son développement, lorsque l'Homme commence à expliquer les phénomènes naturels non pas «théologiquement» ou «métaphysiquement», mais à travers l'observation et l'expérimentation, ou par la «science positive».

La modernité, en tant que période historique, recouvre toutes ces conceptions. Cependant derrière le pragmatisme et le marxisme (deux idéologies dont la confrontation a marqué les développements historiques et intellectuels du XX^e siècle), nous ne percevons pas les Lumières, mais une plate rationalité occidentale, au sens où je

l'ai mentionné ci-dessus. Le pragmatisme, en tant qu'idéologie, est caractérisé par une conception de l'Homme et de la morale, qui sont les produits de deux valeurs incompatibles attribuées à l'homme: les conception religieuse et positiviste de l'Homme, qui toutes deux évaluent les potentialités humaines d'une manière déséquilibrée. Parmi ses mots d'ordre figurent le pluralisme et la tolérance (celle-ci comprise d'une autre façon que ne l'entendaient les Lumières, comme le «corridor» de William James, par exemple. L'idéologie marxiste, d'autre part, fut caractérisée par l'isolement de leurs sources des idées développées par Marx, il y a plus de cent ans, c'est-à-dire la conception marxiste de l'Homme et des valeurs, subrepticement associés à la conception positiviste de la science et de l'action humaine «sans valeurs».

Ainsi nous voyons que ces deux idéologies, qui ont marqué le climat politique du XX^e siècle, bien que potentiellement différentes sur tous les autres aspects, partagent cependant: a) la même vision du monde anti-métaphysique ou positiviste – la «conception scientifique du monde» –, b) la même conception positiviste de l'Homme – l'image de l'Homme sans visage –, comme je l'appelle et c) le même méta-principe pratique d'action: le principe «tout est permis».

Arrêtons-nous un moment sur cette «vision scientifique du monde», puisque le débat sur la modernité et la rationalité paraît étroitement lié à cette vision, et focalisons-nous sur son expression la plus récente, quoique vieille de 73 ans: «la conception scientifique du monde» telle que formulée par le Cercle de Vienne en 1929. Dans le «manifeste» du Cercle de Vienne, préparé pour être présenté à Moritz Schlick «comme expression de joie et de gratitude pour sa décision de demeurer à Vienne», signé par Hans Hahn, Otto Neurath et Rudolf Carnap, nous lisons entre autre: la conception scientifique du monde est caractérisée «essentiellement par deux choses. **Premièrement**, elle est empirique et positiviste: la connaissance vient uniquement de l'expérience, qui s'appuie sur ce qui est donné immédiatement. Ce qui pose des limites au contenu légitime de la science. **Deuxièmement**, la conception scientifique du monde est marquée par l'application d'une certaine méthode: l'analyse logique. Le but du labeur scientifique est d'atteindre un objectif: la science unifiée, appliquant l'analyse logique au matériel empirique... Si une telle analyse était effectuée pour tous les concepts, ils seraient ainsi ordonnés dans un système réducteur, un 'système constitutif'. Les investigations dirigées vers un tel système constitutif, la 'théorie constitutive', forment donc le cadre à l'intérieur duquel l'analyse logique est appliquée par la conception scientifique du monde» ... «Les représentants de la conception scientifique du monde se tiennent résolument sur la base de la simple expérience humaine. Ils entreprennent avec sérénité leur tâche de déblayage des débris métaphysiques et théologiques millénaires... » «Ainsi, la conception scientifique du monde est proche de la vie présente... Nous sommes témoins de l'esprit de cette conception scientifique du monde qui pénètre progressivement l'existence individuelle et collective, par le biais de l'éducation, l'architecture et les aspects économique et sociale de la vie selon des principes rationnels. La conception scientifique du monde sert la vie, et la vie l'accueille». ⁶ Ces sont les dernières phrases du «manifeste» néo-positiviste, où nous trouvons exprimées les hypothèses et les

attentes de ce qui était appelée la conception scientifique du monde, et de sa science «sans valeurs». Ceci est visiblement la vision du monde à laquelle a été identifiée la «rationalité», et contre laquelle a été déclenchée l'affirmation qu'il s'agissait de la «rationalité occidentale», c'est-à-dire une rationalité ou encore une vision du monde parmi d'autres. La critique formulée contre la modernité (ou la rationalité occidentale) paraît fondée sur une telle conception du monde.

Si nous regardons à présent cette équivalence rationalité-conception scientifique du monde-rationalité occidentale, construite de manière erronée, nous remarquons que nous sommes en face d'une revendication, vraie en elle-même, mais fondée sur une équivalence fautive et, à tout le moins, une conclusion incorrecte: en d'autres termes, nous voyons que la conception scientifique du monde est, en réalité, seulement une vision du monde parmi d'autres, mais son identification avec la rationalité est fautive, tout comme est fautive la conclusion qui en résulte, à savoir qu'il existe de nombreuses «rationalités», bien qu'il soit vrai qu'il existe une multitude de visions du monde.

Que veut dire en fait «rationalité» ou «rationnel»? «Rationnel» signifie «être en conformité avec la raison». Qu'est-ce alors que la «raison»? C'est une capacité humaine à laquelle différentes fonctions ont été attribuées au cours de l'histoire de la philosophie. Les philosophes parlent de raison(s) théorique, pratique, technique, dialectique et autres.

En explorant attentivement ces fonctions (de Platon à Sartre) nous remarquons que la raison apparaît principalement comme la capacité, ou l'activité formelle, de relier des prémisses, suivant des principes ou des lois dits de la raison ou encore la capacité de faire une déduction à partir de prémisses différentes pour parvenir à une conclusion – même en partant de prémisses ayant des caractéristiques épistémiques différentes et une valeur épistémique différente. Par exemple, justifier (*begründen*) une assertion, ce n'est rien d'autre qu'énoncer les prémisses à partir desquelles cette dernière a été déduite ; expliquer une assertion – de quelqu'un d'autre – c'est trouver les prémisses à partir desquelles elle a été déduite, c'est-à-dire énoncer ou trouver le pourquoi – les raisons – de cette assertion. Les problèmes concernant la spécificité épistémique de ces prémisses, ou la spécificité des «raisons» données et qui sont produites par diverses activités cognitives sont assez différents de ceux qui se rapportent au raisonnement, à la justification et à l'explication des assertions données.

Le débat sur la rationalité et les rationalités, s'articule visiblement autour de problèmes relatifs non pas à la raison ou au raisonnement, mais à la spécificité épistémique des prémisses du raisonnement, ou des «raisons» données. Les justifications ou les explications «non-métaphysiques» des assertions sont considérées comme étant «rationnelles». Mais même ce qui est considéré comme «non-métaphysique» se révèle d'une grande diversité.

Lorsque nous observons les propositions utilisées comme prémisses pour le raisonnement ou la déduction, du point de vue de leur spécificité épistémique, nous nous rendons compte que certaines parmi elles sont des propositions cognitives –

c'est-à-dire qu'elles possèdent un objet indépendant de ceux qui les ont produites – ou bien qu'elles sont des propositions – générales, particulières, singulières – exprimant une pensée (par exemple une pensée liée à un devoir, à une permission, etc.) déduite de différentes façons, soit à partir de la connaissance, soit à partir d'autres genres d'assertions. La connaissance n'a pas affaire qu'avec la nature, ou ce que nous appelons le «monde extérieur». Tout, y compris les productions humaines – c'est-à-dire également les idées, les concepts, les valeurs, les actions, les activités, etc. – peut être objectivé, c'est-à-dire peut devenir un objet de connaissance.

L'empirisme logique a réduit toute la connaissance aux seules propositions qui «reposent sur ce qui est donné immédiatement», qui sont sans aucun doute de la connaissance, mais d'un autre genre, et a transformé cette réduction en une approche censée intervenir dans tous les domaines de l'activité humaine. Cette approche se résume principalement à ce qui est appelé «la conception scientifique du monde», qui a été apparemment identifiée d'abord à la «rationalité» puis à la «rationalité occidentale», ce qui fait maintenant l'objet d'une critique totale ou partielle, sous le nom de modernité (une critique qui partage néanmoins son approche «sans valeurs»).

Mais que veut dire pour la «science», ou autre chose, être «sans valeurs»? Ceci paraît, aussi loin que je puisse porter mon regard, signifier qu'elle est “libre” – indépendante – des jugements de valeur moraux courants – les bons et les mauvais – d'une culture.

Le manque de connaissance philosophique à propos des valeurs, l'identification des valeurs avec les jugements de valeurs et des valeurs avec les normes, sur lesquels je ne vais pas m'attarder ici,⁷ semblent être d'autres facteurs qui ont conduit à mettre en question la rationalité et à revendiquer des rationalités multiples.

Ainsi la modernité – la rupture d'avec la tradition médiévale, c'est-à-dire la prévalence d'une vision chrétienne du monde, conception de l'Homme et de la morale – identifiée à la vision du monde la plus répandue du moment et à la conception de l'Homme en Occident – nonobstant le fait qu'en tant que période historique cette époque inclut également les Lumières, marquées par la sécularisation, l'idée de la dignité humaine, des droits de l'homme et autres), a amené certains penseurs occidentaux (et il est important de préciser qu'ils sont pour la plupart des penseurs français) ont été amenés à critiquer et à rejeter la “modernité”, et d'autres à formuler une critique plus légère, c'est-à-dire qui se borne à souligner la nécessité d'une remise en cause de la modernité ainsi conçue.

La science donc en tant que vision du monde et ses conséquences, la perte de l'objet de la connaissance en épistémologie⁸ et ses conséquences et le manque de connaissance philosophique à propos des valeurs et des normes, associés aux événements historiques survenus pendant et après la deuxième guerre mondiale et surtout leurs conséquences au cours des dernières décennies – certains problèmes dits globaux: pollution, course aux armements etc. – ont ébranlé la foi en la rationalité en Occident et la croyance en la «rationalité occidentale» au niveau mondial. La

présence de plus en plus remarquable de l'Asie et de l'Afrique dans les débats intellectuels et politiques a également contribué à ce changement.

Nous devons nous débarrasser des jugements de valeur positifs selon lesquels «la rationalité», c'est-à-dire «être rationnel» sont bons.

En réalité, il existe une multitude de visions du monde et de conceptions de l'existence bonne (*Weltanschauungen*, *Lebensanschauungen*), qui sont des constituants des différentes cultures et peuvent être évaluées en cherchant à savoir quelle est leur contribution à l'épanouissement humain.

Mais il existe également une connaissance – non seulement la connaissance scientifique, mais divers genres de connaissance, c'est-à-dire des propositions qui possèdent un objet indépendant de ceux qui les ont produits comme résultat d'une objectivation, et qui sont, par conséquent, démontrables comme vraies ou fausses.

Le débat universaliste/anti-universaliste qui se poursuit actuellement en rapport avec la question des droits de l'homme est également le résultat du conflit que je viens de mentionner. Car, la revendication anti-universaliste selon laquelle il n'y a pas de vision du monde universelle ou pouvant être rendue universelle, ou une conception de la l'existence bonne, est vraie; tandis qu'elle est fausse lorsqu'elle s'applique à des droits de l'homme clairement énoncés – étant admis que par «universalité des droits de l'homme» nous ne les entendons pas comme des principes valables partout (globalement) ou acceptés par tous, mais que nous comprenons la revendication de leur existence à propos du traitement qui doit être réservé à chaque être humain – indépendamment de ses spécificités naturelles ou contingentes – de sorte que chaque être humain ne soit pas empêché d'exprimer et de développer ses potentialités humaines et ses aptitudes. C'est pour cela que les droits de l'homme devraient devenir des principes valables globalement – c'est-à-dire dans tous les pays du monde.

Pour traiter les problèmes de notre époque nous avons besoin d'une connaissance philosophique et conceptuelle claire. Ainsi, au lieu de déployer nos efforts à défendre un des deux points de vue dans ces débats, nous avons besoin de nous mettre d'accord avec les points de vue philosophiques qui sont à la base de ces débats. Nous avons besoin de nouvelles connaissances philosophiques: une épistémologie au-delà de celle contenue dans le positivisme et la post-modernité (une théorie de la connaissance qui distingue, non pas entre science et métaphysique, mais entre la connaissance et les autres produits de l'intelligence humaine) et une ontologie, qui a dépassé la «grande réduction» de l'Être dans l'une de ses espèces (une ontologie au-delà du dualisme de la physique et de la métaphysique), une anthropologie qui ne s'occupe pas d'images ou de conceptions de l'Homme, mais de spécificités de l'être humain, y compris ses potentialités et une éthique, qui ne soit ni normative, ni méta-éthique, mais qui aille au-delà de ces approches et rende objectif le phénomène éthique humain, sur la base d'une connaissance conceptuelle claire des valeurs.

Si nous sommes persuadés que «tous les êtres humains sont égaux en dignité et en droits», et si nous voulons contribuer à «la création d'un monde libéré de la peur

et de l'indigence», les philosophes auront la tâche spécifique d'examiner en détail les concepts et les conceptions sous-jacents aux problèmes globaux auxquels nous sommes confrontés et les débats au sujet de ces problèmes, comme c'est le cas avec le débat sur la «rationalité» et les «rationalités».

Notes

1. Comme «c'est mauvais de fumer en présence de personnes plus âgées», «c'est bien de dire la vérité».
2. I.M. Bochenski; *Contemporary European Philosophy*, trad. de l'allemand par Donald Nicholl et Karl Aschenbrenner, UCLA Press, Berkeley et Los Angeles, 1959, p. 1.
3. «La modernité en problème», in *Autrement*, n°102 novembre 1983, p. 17.
4. Sur ce point, voir: Ioanna Kuçuradi, "Cultural Morals and Global Morality in the Light of Ethics", in *Proc. WASCO 88. The World Community in Post-industrial Society*, 1989, Seoul, pp. 176-185.
5. "What is Enlightenment", trad. Carl J. Friedrich, dans *The Philosophy of Kant*, Modern Library, 1949, p. 132 f. et p. 138 f.
6. "The Scientific Conception of the World. The Vienna Circle", D.Reidel Publishing Company. Dordrecht, Pays-Bas, 1973.
7. Sur ce point, voir: Ioanna Kuçuradi, *Etik* (Ethics), Philosophical Society of Turkey, Ankara, 1999, p. 169-192.
8. Sur ce point, voir: Ioanna Kuçuradi, "Introduction", dans *The Concept of Knowledge*, Ioanna Kuçuradi et Robert C. Cohen (éd.), Boston Studies in the Philosophy of Science 170, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londres, 1995, p. IX-XV.

13

La raison entre ontologie et ontomythologie

Bonaventure Mve-Ondo

Je partirai d'une phrase de Jean Poirier commentant l'ouvrage posthume de Lévy-Bruhl, *Carnets*: «Il n'y a qu'une seule et unique mécanique mentale, à l'œuvre chez tous les hommes et dans toutes les cultures, mais il s'agit d'un appareil qui fonctionne successivement ou simultanément (selon qu'il s'agit d'un homme ou d'un groupe), selon deux modes, celui de la 'mystique' et celui de la réflexion logique». Cette phrase répond à la question centrale de ce colloque: qu'est-ce que la rationalité?

On admet généralement que la rationalité est le produit d'un raisonnement (qu'il s'agisse de la rationalité d'une connaissance ou de celle d'un comportement). Mais l'explicitation de cette définition impose d'en analyser les procédures. Nous le savons: raisonner, c'est enchaîner des propositions en se conformant à des règles, mais c'est aussi situer une pensée dans un contexte de circonstances, de causes et de conséquences. Il y a donc à la fois un aspect constructif et un aspect critique du raisonnement. Pour expliciter le rôle du raisonnement dans l'atteinte d'une rationalité, je voudrais examiner rapidement et successivement l'application de cette propriété dans deux épistémé différentes et que nous appellerons ici ontologie (société occidentale) et ontomythologie (sociétés traditionnelles).¹

Qu'est-ce que le raisonnement ontologique?

Ce que l'on appelle la connaissance rationnelle est d'abord la mise en forme de nos expériences et la transformation des impressions en concepts. Et le modèle de ce type de mise en forme et de régulation de ce type de connaissance est la logique, la pensée logique au sens strict, c'est-à-dire celle qui réduit tout objet de pensée à un contenu minimum (vrai ou faux).

Le raisonnement logique, c'est le modèle du raisonnement ontologique. Il se caractérise par la recherche des règles formelles et par la législation des inférences logiques telle qu'elle a été formulée, que ce soit par **la syllogistique aristotélicienne** (comme manipulation de propositions comportant une structure interne, avec un

sujet et un prédicat, et combinant deux propositions primitives pour obtenir une conclusion vraie), que ce soit par **la logique stoïcienne**, qui repose sur une relation fondamentale d'implication entre propositions cette fois non analysées, que ce soit encore, avec Frege, par **le calcul propositionnel** qui introduit comme termes d'un langage logique des symboles de propositions vides de contenu autres que la vérité et la fausseté et des symboles d'opérations de base (par exemple, la négation et l'implication) et qui régit, par des propositions primitives ou axiomes et des règles d'inférence, l'usage de ces symboles purement formels.

On le voit, la condition de la rationalité logique est la conformité de ses démarches à une logique, à un mode opératoire où le contenu empirique des propositions ne joue aucun rôle essentiel.

Et c'est cette même démarche qui est au cœur de l'ontologie occidentale. Son mode opératoire majeur repose sur la construction d'objets « nouveaux » (Idée) dont il s'agit d'explicitier les propriétés et leur signification profonde. Il repose sur la proposition. Il est essentiellement théorique et critique. C'est ainsi que chez Kant par exemple, est rationnel un ensemble de propositions dont le sens ne dépend pas des circonstances, mais simplement de la démarche spéculative et de la raison théorique. Le raisonnement ontologique est donc d'abord non-empirique et spéculatif. Il possède une analytique, une dialectique et ses antinomies, et, selon lui, commande à la fois la connaissance (dans son usage théorique) et l'action (dans son usage pratique).

La rationalité ontologique se définit donc essentiellement par son souci d'être une activité théorique et peut-être par la mise en vedette d'une condition non-empirique. Il s'agit d'une «raison raisonnante», c'est-à-dire d'une raison qui se veut libre, dégagée de toute influence externe, débarrassée en principe de tout présupposé culturel et de toute affectivité, et donc d'une raison à prétention universaliste.² Et ses «catégories logiques» sont connues, même s'ils varient avec les auteurs. Les cinq principales sont: la causalité, l'espace, le temps, la personne et l'objet. Pour la démarche ontologique, ces catégories sont des universaux qui fonctionnent indépendamment des circonstances, des contextes et des acteurs.

Qu'est-ce que le raisonnement ontomythologique?

L'autre mode opératoire qui est généralement oublié ou renvoyé dans l'irrationalité, c'est la pensée ontomythologique, une pensée qui ne s'installe dans le propositionnel, mais au contraire dans l'au-delà du propositionnel. Son mode opératoire n'est pas dans l'inférence ou dans l'établissement d'une relation logique et directe entre un sujet et un prédicat, mais dans une démarche oblique, indirecte et analogique.

Pour l'expliquer, on peut établir une première comparaison à partir du principe premier de la logique qu'est la proposition. Pour la logique, toute proposition est généralement pensée sous les catégories du nécessaire. Ainsi dire que le ciel est bleu, c'est établir une relation nécessaire entre le ciel et sa couleur bleue. Or, tout rapport peut se lire aussi dans le sens d'une insuffisance. En ce sens, le ciel est bleu peut vouloir dire l'impossibilité pour le ciel d'être sans sa couleur bleue. Autrement dit, cette impossibilité traduit une réalité trop pressante qui occupe les sphères du réel: la

nécessité d'une chose, quand nous l'exprimons logiquement, exprime aussi la misère de la nécessité.³

Ce qui importe dans le raisonnement ontomythologique, c'est dépasser le cadre formel de la logique et se situer comme au-delà de la raison. Parce que les choses n'ont pas simplement d'existence logique, elles peuvent nous apparaître comme liées par un irrépressible débordement où s'affirme le trop plein de leur effervescence.

La découverte de ce type de raisonnement s'opère dans l'analyse des «textes traditionnels» que sont les contes, mythes et légendes qui proviennent des sociétés traditionnelles. A leur approche, on découvre peu à peu que les catégories logiques prennent d'autres sens. **La causalité** n'est plus mécanique (relation de cause à effet), mais une causalité généralisée en ce que tout événement comporte une signification et tout phénomène a une cause et une conséquence et doit être interprété dans le cadre des interrelations qui relient l'individu à son univers de signification et l'homme au monde. **L'espace**, lui, n'est plus un milieu neutre et inanimé, mais un réceptacle de forces agissantes qui est investi par des puissances invisibles, une dimension dont l'homme ne doit pas troubler l'ordre. **Le temps** subit les mêmes contraintes: il n'est pas libre (projet), mais prédestiné. Il s'agit d'un cadre dans lequel l'homme ne peut s'aventurer et qui est organisé par la notion de destin. Il y a une logique générale, une sorte de plan général des choses et des êtres qui est invariable et transcendant mais dont l'homme peut partiellement moduler les effets par la magie et autres rituels de ce type. L'autre catégorie, c'est **l'objet**. Dans la démarche ontologique, l'objet, c'est la chose. Il est totalement réifié. Dans la démarche ontomythologique, l'objet n'est jamais tout à fait la chose car il est toujours plus ou moins subjectivé. Il est toujours lié au sujet par un réseau d'appartenances. Il est un langage, c'est-à-dire un support de significations par lesquelles les hommes et les groupes communiquent entre eux. Du coup, la technologie n'est pas entendue comme un processus réifié, mais quelque chose qui est lié au sacré. Enfin, la dernière catégorie, c'est **la personne**. Celle-ci n'est pas un être séparé, mais un personnage social inscrit dans des réseaux d'appartenances variées.⁴ Un tel sujet n'est plus un point géométrique, mais un être ouvert, un emplacement d'étendue variable que traversent des influences et qu'irradient des épistémé irréductibles.

Ainsi, dans la tradition ontomythologique, ce qui est premier, ce n'est pas la constitution d'un système hypothético-déductif et nécessaire, mais la présence du chaos et du surnaturel. Ici, l'exemplaire n'est pas donné, il se détache de l'ordinaire à la faveur d'une rupture qui précède l'engagement, il est non-nécessaire.

En tant que tel, le mythe regroupe des informations, des émotions, des sentiments et des pressentiments, il est un patrimoine, mais en même temps il ne peut être réduit ni à la discipline d'une loi logique ou d'une formule mathématique, ni à la science. On comprend alors que le mode opératoire de la pensée ontomythologique est la «raison raisonnée ou traditionnelle», c'est-à-dire une raison domestiquée et campée dans un univers de signification, une raison 'locale', particulariste, mais une raison elle aussi. Comme l'écrivait C. Lévi-Strauss, «comme le bricolage pour la

pensée technique, la pensée sauvage peut parvenir à des résultats parfois brillants, voire osés».

Conclusion

La différence entre ces deux rationalités, ontologique et ontomythologique, rend bien difficile l'acte de raisonner. Le raisonnement ontomythologique repose plus sur la raison pratique alors que celui de l'ontologie est plus critique. Le premier identifie des complémentarités là où le second oppose des contradictions. Mais comme nous le disions au début, il s'agit d'une seule et même raison dont les modalités appartiennent à tout homme, à toute culture et à toute civilisation. C'est à cette condition que le dialogue des rationalités est toujours possible car en réalité l'un et l'autre mode opératoire mettent en œuvre les mêmes ressources et les mêmes outils. Mais chacune réalise un travail de mise en ordre qui aboutit pour le premier à une mise entre parenthèses de l'univers de signification et à une priorisation de l'idée et, pour le second, à une mise entre parenthèses de l'idée et à une interrelation permanente entre les choses et les êtres.

Notes

1. Pour une bonne compréhension de tout ceci, voir notre *Le dialogue des rationalités*, à paraître aux Éditions L'Harmattan.
2. L. S. Senghor parlait ici de «*raison discursive*» qui, selon lui, «*ne s'arrête qu'à la surface des faits*» et qu'il opposait à la «*raison intuitive*», in Préface aux *Nouveaux contes d'Amadou Koumba*, p. 16. Ainsi explicite-t-il mieux l'opposition qu'il avait faite, en son temps, entre la «*raison hellène*» et «*l'émotion nègre*».
3. L'herméneutique occidentale des symboles cherche surtout à élucider les rapports entre signifiants et signifiés, entre les mots et les choses.
4. Par exemple, l'herméneutique africaine, à nos yeux, considère avant tout l'aspect positionnel des symboles. Mieux, elle renvoie à diverses fonctions: 1- une fonction idéologique (qui pose une conception de la vie, de l'homme; 2- une fonction classificatoire en ce que les significations classent les partenaires et les objets; 3- une fonction historique ou fondatrice; 4- une fonction compensatrice à visée transcendante (ex. le Mvet); et 5- une fonction d'expression du désir ou de l'intention (fétichisme).

Conflit des rationalités: destinée et destination des recherches africanistes

Honorat Aguessy

Que les recherches menées sur l'Afrique doivent être intensifiées et démultipliées, nous sommes nombreux à l'affirmer et à l'exiger. Leur destinée est liée à celle de la prise de conscience des Africains et de leur désaliénation radicale. Cependant, la destination actuelle de certains travaux ne cesse de nous inquiéter, au point que la question essentielle qui se pose à ce propos est de savoir si ce qui les dirige est la science ou une certaine idéologie non formulée quoique active.

En d'autres termes, la science ne serait-elle pas devenue l'esclave ou le prête-nom d'une idéologie? Tenons-nous-en à l'anthropologie et essayons de démêler les multiples implications de cette question. Quelles sont les finalités que les chercheurs assignent à leurs travaux? Visent-ils, tout simplement, à vérifier une théorie? Visent-ils exclusivement à accumuler des matériaux pour l'enseignement universitaire? Entreprennent-ils leurs enquêtes sans aucune finalité, mais sur commande, en vue d'une utilisation qui les dépasse? Entreprennent-ils ces travaux pour destiner leurs conclusions à la critique? En bref, qu'en est-il de leurs motivations et des contraintes structurelles qui encadrent leurs discours?

Les travaux et le sort des Africains

Certaines critiques de l'approche ethnologique se demandent à quoi ont servi et servent encore ces travaux pour les Africains.

Bien sûr, les publications connaissent une ère de prospérité considérable. Mais, les informateurs africains qui ont rendu possible la production de ces livres ont-ils les moyens **de** prendre connaissance des résultats obtenus?

Le savant a-t-il pris sur le domaine indigène ou autochtone? En d'autres termes, la science rend-elle compte de la situation qui prévaut en Afrique et préoccupe les Africains?

Considérons, à ce propos, la démarche de celui qui, en pleine période coloniale, est allé le plus loin qu'il pouvait en collant de près avec la réalité africaine. Il s'agit de Georges Balandier. Dans *Afrique ambiguë*, la notion de «situation coloniale» est très importante. Elle rend compte de la nécessité d'embrasser l'étude des Fang du Gabon et des Ba-Kongo du Congo, selon une optique dynamique où les tensions, les conflits, les crises latentes sont pris en compte et analysés. Le jeu des variations internes, référées à une même «situation de contact», analysé à propos des Fang et Ba-Kongo, permet à l'auteur de dire comment «le processus d'urbanisation, dans un pays où les villes sont nées de la colonisation, et l'extension croissante de l'emploi salarié, au détriment de l'ancienne économie de subsistance, apparaissent en tant que phénomènes majeurs». La notion de «situation coloniale» constitue un complexe conceptuel, sans lequel aucune «étude actuelle et concrète des sociétés colonisées s'efforçant à une saisie complète» ne saurait s'accomplir. En notant les déséquilibres que recèlent les sociétés en transition ou mutation, l'auteur, pour rester attentif à tous les facteurs impliqués dans la situation coloniale, précise même le sens que peut prendre parfois un certain conservatisme africain. Le conservatisme peut ne pas être une manifestation stérile mais avoir une valeur «fonctionnelle» dans la mesure où il sert à donner un sens aux innovations qui savent l'utiliser au moins formellement et se faire accepter grâce à lui et avoir une valeur dynamique dans la mesure où il sert à l'affirmation d'une culture représentative d'une société globale de quelque envergure».

Une telle démarche et celle mise en œuvre dans *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, soucieuses de tenir compte, sociologiquement, de l'ensemble des valeurs produites ou reprises, pour faire front au péril colonial, satisfaisaient, incontestablement, l'objectif que l'auteur s'était assigné, à savoir, prendre en considération, entre autres, une situation où «la montée des nationalismes nouveaux, [...] donne à ce problème une acuité et une actualité qui ne tolèrent guère l'indifférence».

Plusieurs remarques s'imposent à propos d'une telle entreprise.

Par sa méthode, elle ne procède pas à une discrimination déguisée entre les sociétés, en cantonnant l'Afrique, comme beaucoup d'autres auteurs le font, dans le cadre des sociétés ethnographiques. En ce sens, elle est devenue un classique pour toute approche sociologique et dynamique du terrain africain. Avec les R. Firth, E. Leach, M. Gluckman, Apter, W. Wertheimer, etc., l'attention du sociologue est désormais dirigée sur les déséquilibres sociaux, les lignes de fissure dans la structure globale de toute société, les conflits inhérents à toute société et leur traitement par la production de moyens efficaces.

Même si l'autochtone décèle, ici et là, telle ou telle méprise dans les éléments d'information analysés, la méthode est pertinente et répond à son objectif. Cependant un problème demeure non résolu. L'auteur parle lui-même de l'acuité et de l'actualité de problèmes «qui ne tolèrent guère l'indifférence».

En quoi un savant, extérieur aux préoccupations du milieu, peut-il combattre l'indifférence? La science européenne peut-elle dépasser ce qu'on appelle «approche» pour accéder à la saisie réelle de la situation africaine? Affirmons, avec force, que ce

qui est en cause ici n'est pas le statut d'étranger du savant (nous sommes hommes et rien d'humain ne doit nous être étranger, comme le proclamait l'Africain Térencia), mais sa position d'extériorité «décidée» par rapport aux problèmes ou contradictions qui écartèlent les groupes constituant la société étudiée et dont les paramètres subjectifs et objectifs doivent être mis en place dans l'analyse.

Le désir de combattre l'indifférence ne paraît pas compatible avec l'idéologie de l'objectivité du savant. Avec cette idéologie, le savant fait comme s'il y avait l'objet à étudier d'un côté, et lui-même de l'autre, entretenant une relation d'extériorité radicale. Or le sujet-savant est d'emblée traversé par l'objet d'étude. La coupure extérieur-intérieur passe à travers le sujet-savant, ne serait-ce qu'en tenant compte de la théorie spontanée ou élaborée avec laquelle il appréhende la situation. Le désir de combattre l'indifférence est d'autant plus ***incompatible*** avec l'idéologie de l'objectivité du savant, que cette idéologie est étroitement liée au «mythe» de ***la*** neutralité de l'observateur. Avec ces mythes et idéologie conjugués, le savant africaniste ne laisse-t-il pas les choses dans leur état initial?

Les sociétés africaines considérées comme sociétés ethnographiques

En tout cas, ces difficultés éprouvées par les scientifiques pourtant bien disposés à étudier sociologiquement la réalité indigène, se traduisent, à un autre niveau, ***chez ceux qui classent délibérément les sociétés africaines parmi les sociétés ethnographiques***, entendant par là qu'elles sont fragiles et précaires, qu'elles sont menacées de disparition irrémédiable. Pour eux, ces sociétés ne sont pas viables. Cette non-viabilité transparait ***à travers*** diverses tentatives nouvelles de mise en place des concepts qui définissent les sociétés ethnographiques: sociétés sans écriture, sociétés sans machine, sociétés sous-développées... Ainsi, la scripturalité, ***décrète-t-on***, ne peut qu'éliminer l'oralité, la technique machiniste (technique-aliénation), ne peut qu'enrayer d'autres modalités de ***la*** technique (technique-médiation). Ce sont là, prétend-on, des facteurs «scientifiques» pour apprécier le degré d'évolution d'une société et son insertion, soit dans la catégorie inférieure des sociétés «ethnographiques», soit dans la catégorie supérieure des sociétés «sociologiques».

Mais, en quoi le fait d'avoir produit une écriture ***a-t-il*** fait éviter à la société *bamoun* d'être traitée de société ethnographique? En quoi l'utilisation de l'écriture *vai a-t-elle* fait éviter à la Sierra Leone d'être considérée comme société ethnographique? Et les sociétés qui se servent de *nsidibi* au Calaba (au Nigeria oriental), du *basa*, du *mende* (en Sierra Leone et au Liberia) bénéficient-elles d'un traitement scientifique différent?

Sans rien ignorer de l'appréciation de Lévi-Strauss, par exemple, sur l'ethnocentrisme et de la pertinence de sa théorie générale sur la pensée à partir d'études ethnographiques, disons qu'une démarche comme la sienne n'a rien de commun avec l'étude disparate de sociétés singulières dites «originales» à laquelle peuvent se livrer d'autres chercheurs sans déboucher sur des conclusions générales situant la portée et l'objet de leurs travaux. Il n'est pas donné à tout chercheur

d'élaborer une théorie générale sur l'humanité, grâce à la confrontation de nombreux cas et aux leçons qu'on peut en tirer.

À défaut de pouvoir déboucher sur des conclusions générales de l'envergure de celles de Georges Balandier et Claude Lévi-Strauss, par exemple, l'entreprise ethnographique part d'une implicite philosophie de l'histoire nourrie par un évolutionnisme sans fondement. L'entreprise ethnographique s'appuie sur une certaine norme spontanée de la société, au regard de laquelle elle se penche avec condescendance sur le sort misérable des sociétés autres que la société normative.

Tout se passe comme si l'histoire était un fleuve (européen, bien sûr) coulant vers une fin déterminée: la société européenne, et charriant les cadavres que sont les sociétés autres, pour les déposer à chacun de ses tournants. C'est donc parce que les sociétés africaines sont pour eux des cadavres en sursis et, par là, gravement menacées de disparition, qu'ils essaient de recueillir leurs dernières manifestations de vie. On les étudie pour autre chose qu'elles-mêmes.

Ce n'est pas la compréhension de leur principe fonctionnel, de leur capacité multiforme d'intégration d'éléments nouveaux et de production de valeurs nouvelles qui les *intéresse*.

Primitif, sauvage, race, etc., s'agit-il de concepts d'analyse ou de réalités repérables en Afrique?

Primitif

Si le xix^e siècle, *avec Ribot*, a parachevé une certaine définition de la psychologie: «Étude de l'homme adulte, blanc, civilisé», cette norme psychologique aura son équivalent en ethnographie.

Ribot n'avait fait que conclure les entreprises de ses devanciers dont a) Auguste Comte, qui s'en tenait à l'homme adulte et sain, b) Lélut, qui a introduit la précision: homme blanc. Comme on le voit, il aura fallu alors quatre normes pour définir la psychologie à savoir: la santé, la maturité, la couleur, la civilisation.

Il suffit d'importer ces normes en anthropologie pour voir comment s'est dessinée la société de référence qui, tout au long de son histoire, a été comme une obsession pour certains ethnographes.

De nombreux ethnologues actuels, pour des raisons différentes de l'un à l'autre, ont dénoncé cet ethnocentrisme; il semble qu'il soit si inhérent au mode d'être de l'entreprise ethnographique que toute dénonciation paraît vaine! Tous ceux qui emploient les termes primitifs, sauvages, races (dans un cadre normatif) prennent-ils les mêmes précautions que Van der Leeuw, Lévi-Strauss et le généticien Jacques Ruffié par exemple?

Le primitif, dans *Structure de la mentalité primitive* et *L'homme primitif et la religion*, de Van der Leeuw, n'a nullement le sens d'inférieur que lui a donné Lucien Lévy-Bruhl par exemple. L'entreprise de Van der Leeuw visait à parvenir à une essence pure de la chose étudiée, par la détermination de ce qui est fondamental. Il s'agit, comme chez *Dilthey*, de déterminer un type idéal de structure.

Par conséquent, le concept de primitif, pour Van der Leeuw aussi bien que pour Claude Lévi-Strauss, ne connote pas un rapport *antérieur-postérieur*, inférieur-supérieur. **Nulle part le primitif n'a existé et n'a été repéré comme tel.**

Il y a pour Van der Leeuw, du primitif au moderne, un rapport de pureté à impureté dans la manifestation de l'essence. Car chez le primitif, l'essence pure de la mentalité dégagée ne se trouve dénaturée par aucune autre structure, alors que chez le civilisé, elle est dénaturée par l'esthétique et la science. L'un des points essentiels, chez Van der Leeuw, c'est l'entrelacement et la cohabitation de la conscience de l'homme **primitif et de l'homme** moderne. De plus, il faut concevoir la possibilité de plusieurs normes et non une seule norme comme l'implique le concept normatif de normal.

Il faut concevoir la norme en accordant son attention, en même temps, à l'enfant, au poète, au paysan, à l'homme de science, au directeur d'entreprise... les éléments de la mentalité primitive que tout homme ordinaire possède en lui, ne sont pas des vestiges rudimentaires comme les évolutionnistes tendraient à le dire.

Sauvage

C'est, peut-être, à propos de cette cohabitation et de cet entrelacement de la structure mentale primitive et moderne dans la science de l'homme moderne, que l'auteur de *Totémisme aujourd'hui*, et de *Pensée sauvage* ne sera pas d'accord avec Van der Leeuw.

Pour bien comprendre sa position et conversion, qu'il opère dans *Pensée sauvage*, il faut se rappeler que les concepts sauvage et primitif n'ont pas la même histoire. C'est au XVIII^e siècle qu'il devint un *concept normatif*. C'est, au contraire, du XIX^e siècle que le *concept empirique* de primitif tient sa valeur. Lévi-Strauss hérite de cette histoire différente des deux concepts. Le sauvage c'est un nom et une image donnés à une norme de vie qui sert à juger et déprécier les normes d'histoire et de culture. Le primitif, c'est l'élémentaire, l'initial indifférencié.

En rompant avec l'idée de cohabitation des structures primitives et modernes, il a voulu éliminer, par là-même, le concept de développement qui dénote le passage d'une structure à l'autre. À quelque niveau qu'on se trouve, structure sauvage ou cultivée, il y a achèvement et non-développement possible. Ainsi, si certains peuples n'ont pas d'histoire (ou une certaine histoire), ce n'est pas une preuve d'infériorité ; c'est qu'ils n'ont pas voulu en avoir. Le mythe, pour eux, constitue une fidélité têtue à un passé conçu comme modèle intemporel. De plus, il y a identité de démarche et non coupure entre pensée sauvage et pensée cultivée. Tout simplement, le déterminisme a été joué avant d'être connu et représenté. Pour Claude Lévi-Strauss, l'univers de la pensée sauvage et celui de la pensée cultivée sont si communs que le savant commence à admettre que le message est l'objet de la connaissance et tient compte des physiques et sémantiques, tout comme la pensée sauvage considère l'information comme véhiculation de sens.

En préférant le couple sauvage-cultivé, au sens biologique, au couple primitif-civilisé, en rejetant le concept de développement par le refus de la coexistence des structures primitive et moderne, Claude Lévi-Strauss demeure d'accord, cependant,

avec Van der Leeuw pour ne pas reconnaître d'existence repérable à ce qui n'est qu'un type idéal.

C'était déjà la démarche de Rousseau, lorsqu'il définissait l'état de pure nature à côté de la jeunesse du monde et de l'état de guerre constituant, tous trois, l'état de nature. Rousseau a toujours précisé qu'il a voulu être radical, c'est-à-dire creuser jusqu'à la racine. C'est dire que l'état de pure nature auquel il parvient n'a jamais existé et n'existera peut-être jamais, à moins qu'il ait existé dans un espace sans lieu!

Race

Venons-en au concept de race; il a toujours existé certains spécialistes de l'anthropologie physique et physiologique qui répartissent hiérarchiquement les hommes selon trois catégories: les *Leucodermes* (blancs), les *Xanthodermes* (jaunes) et les *Mélanodermes* (noirs). Cependant les généticiens modernes font, à ce propos, des mises au point scientifiques très importantes.

C'est ainsi que, pour ne prendre qu'un exemple, Jacques Ruffié, directeur d'un centre d'hématologie et professeur au Collège de France a souligné la part importante des conditions écologiques et extérieures: climat (chaleur, froid), nutrition, conditions psychosociales, éducation reçue dès la naissance, etc. Dans cet ordre d'idées, il demande, avec d'autres spécialistes, qu'on parle plutôt de populations et non de races.

On nous objectera que, depuis le XVIII^e siècle, Buffon, dans *De l'Homme*, insistait déjà sur la part du climat dans ce qu'il appelait **les variétés dans l'espèce humaine; c'est vrai**. Mais l'entreprise des généticiens modernes diffère dans la mesure où elle ne part pas du préjugé idéologique des implications ethnocentriques, expansionnistes et dominatrices liées au monogénisme de Buffon.

Ces mises au point scientifiques intéressent-elles ceux qui, d'emblée, tiennent à trouver des races inférieures et à repérer les points névralgiques où on peut précipiter leur disparition?

Il ne semble donc pas que les précautions scientifiques prises par les savants qui ont élaboré les concepts de sauvage, primitif, population (au lieu de race) en limitant et précisant leurs champs d'application, influent l'idéologie de certains spécialistes des voyages qui tiennent à ramener des primitifs existant réellement et dont l'exotisme est distrayant pour l'esprit.

Ethnographie, science sans vérification?

Nous commencerons par souligner comment la procédure d'enquête porte **témoignage** du caractère spécifiquement colonialiste de l'entreprise ethnographique.

D'abord, l'enquête-interrogatoire dénote l'exercice d'un pouvoir qui n'est concevable et réalisable que dans le cadre des rapports de subordination. En effet, l'enquêteur tient à l'enquêté le discours suivant: «Dis-moi tout ! Dis-moi tout en ce qui te concerne, en ce qui concerne ta famille et en ce qui concerne les secrets de ta société. Le commandant t'en intime l'ordre». Ce n'est pas un hasard si la production ethnographique a consigné la place prépondérante de l'administrateur, du militaire

et du prêtre. Tous ces personnages détenaient un pouvoir certain dans le contexte colonial. Ils ont tenu à fonder un sur-savoir pour le pouvoir. Par exemple, des anthropologues connus tels que Meek enquêtant chez les Ibo après leur révolte, ou Ratray, ou Nadel qui avait un poste d'officier à Khartoum, sans oublier E. Evans Pritchard envoyé chez les Azande comme agent de renseignements, obéissaient à une demande colonialiste de domestication des autochtones. Même si, apparemment, ils viennent en élèves (mais en élèves autoritaires appuyés par le pouvoir), ils permettent à d'autres de venir pour dominer, commander, imposer leur volonté. Le travail de ces hommes est apparu comme un système de collecte de renseignements destinés à favoriser la prise de décisions par le pouvoir colonial en face de problèmes variés: structures foncières, chefferies, révoltes, organisation religieuse, manipulation des symboles, etc.

Même si l'entreprise d'enquête n'a pas abouti à un asservissement au pouvoir colonial et a pu *susciter un discours de contre-pouvoir, voire à la limite*, avec Jomo Kenyatta (voir *Au pied du Mont Kenya*), un discours de contestation, *l'enquête-interrogatoire n'en demeure pas moins, en elle-même*, une manifestation du pouvoir asservissant.

Cette manifestation de pouvoir asservissant s'affirme, avec netteté, dans la discrimination que l'enquêteur-colon tient à faire entre un bon témoignage et un mauvais témoignage, au point que nous assistons à une distribution sociale entre notable et homme du commun. Le notable, c'est celui qui sert; c'est celui qui prélève le savoir auprès de ses parents et compatriotes et le met à la disposition de l'enquêteur.

L'enquêteur appelait ou plutôt impliquait l'aveu. L'enquêteur adresse la requête suivante au notable (extracteur du savoir) ou à tout autre enquêté: «avoue-moi tout»; «avoue tout ce que le groupe sait, fait, pense et veut». L'indigène enquêté devient, en un sens, un accusé à qui on donne la parole uniquement pour avouer ce qu'il sait. On essaie d'extraire du discours de l'informateur-accusé, une vérité qu'il disait sur lui-même et sur son groupe; on en produit le fait scientifique. En ce sens, le chef de canton était une figure de premier plan. Il était tout d'abord, pensait-on, un extracteur d'impôts. C'est ainsi que *l'Éveil Togo-dahoméen* de décembre 1932 (n° 12), écrivait de lui ce qui suit:

Quand on voit passer un chef de canton porté dans son hamac, entouré de jolies femmes parées agitant des chasse-mouches, ou bien confortablement assis sur les coussins de son automobile, on se dit: «voilà un homme heureux».

Erreur, il n'est pas tellement heureux, le pauvre homme. Il porte avec lui ses soucis. Et le plus gros, c'est ce paquet de tickets d'impôts de capitation qu'il lui reste sur le bras, dont il n'arrive pas à dénicher les titulaires parce que les chefs de maison se dérobent, ce paquet de tickets qui se chiffrent à 2 ou 3 000 francs et dont l'Administration attend la rentrée en monnaie sonnante et trébuchante ».

En bref, on note ici, en ethnographie, le jeu complexe et la lutte entre pouvoir et savoir. Dans ces conditions, rien ne dit si l'enquête débouche sur les révélations exactes concernant les sociétés étudiées, tant il est vrai que les informations obtenues sont la résultante d'une véritable épreuve de force. L'enquêté avouait-il tout, comme

on le lui demandait? Ou bien les résultats avouaient-ils l'échec de l'entreprise? Quelle est, dès lors, la nature du *«fait» produit* par l'ethnographe?

De toutes façons, pour que cette entreprise soit une entreprise scientifique, l'enquêteur devrait en venir à une mise à l'épreuve de la conclusion à laquelle il aurait abouti.

Or, il y a un mépris tel du jugement de l'autochtone concernant les conclusions provisoires ou définitives du travail ethnographique, qu'on est en droit de se demander quelle peut être la garantie du discours scientifique auquel prétend aboutir l'ethnographe africaniste.

Un travail ethnographique d'envergure, qui prendrait pour point de départ ces travaux partiels pseudo-scientifiques, ne risque-t-il pas de s'orienter sur de mauvaises pistes?

Il semble qu'il y ait des limites aux paralogismes de l'ethnographe. L'ethnologue, quant à lui peut toujours confronter le cas «original» qu'on lui apporte avec d'autres cas, et déceler des lacunes ou erreurs malgré la place de la singularité et de l'originalité de la société en question. Si bien qu'il peut découvrir un fait scientifique qu'il n'a jamais observé.

Dans ces conditions, est-on tenu d'aller sur le terrain, «son» terrain? Les théories ethnologiques africanistes ne deviennent-elles pas une fête, c'est-à-dire, une commémoration d'une réalité ou d'un événement qui n'a jamais existé nulle part?

Le Voyage de l'ethnographe et de l'ethnologue: ses motivations

Par conséquent, l'ambiguïté du comportement et des démarches de l'africaniste nous amène, par un biais ou un autre, à nous demander ce qu'il en est de ses motivations!

Peut-être devons-nous rester attentifs à la réponse significative et personnelle d'un éminent américain, non-africaniste, Claude Lévi-Strauss, qui écrivait dans *Tristes Tropiques*: «Aujourd'hui, je me demande parfois si l'ethnographie ne m'a pas appelé, sans que je m'en doute, en raison d'une affinité de structure entre les civilisations qu'elle étudie et celle de ma propre pensée. Les aptitudes me manquent pour garder sagement en culture un domaine dont, année après année, je recueillerais les moissons: j'ai l'intelligence néolithique. Pareille aux feux de brousses indigènes, elle embrasse des sols parfois inexplorés; elle les féconde peut-être, pour en tirer hâtivement quelques récoltes et laisse derrière elle un territoire dévasté¹». Il faut être porté par un grand idéal pour faire ce retour sur soi-même et adopter cette attitude humble et conséquente avec ses convictions logiques. En effet, le même auteur dit ailleurs: «Peut-être découvrirons-nous un jour que la même logique est à l'œuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique et que l'homme a toujours pensé aussi bien. Le progrès, si tant est que le terme puisse alors s'appliquer, n'aurait pas eu la conscience pour théâtre, mais le monde où une humanité douée de facultés

constantes se serait trouvée, au cours de sa longue histoire, continuellement aux prises avec de nombreux objets».²

Nous voyons ici, que le métier d'ethnologue a été une vocation pour lui. Le voyage, ce déplacement pour accéder à un «ailleurs», et appréhender un «autre», a constitué le moyen d'accomplissement de cette vocation. Ses thèses montrent clairement le parti logique et épistémologique qu'il a tiré de la réalisation d'une telle vocation.

Les africanistes se reconnaissent-ils dans l'évocation de ces motivations? ou bien, s'en tiennent-ils aux justifications contingentes servies par les politiciens pour voiler les vraies motivations?

Il semble que ce retour sur soi pour saisir les motivations de son entreprise ne soit pas le propre de nombreux africanistes. Cependant, un certain nombre d'entre eux ont fait allusion à cet appel vers un «ailleurs», cette fuite vers «l'autre» ou cette difficulté d'être au sein de sa propre culture. Nous n'insisterons pas sur les passages d'*Afrique Fantôme* où Michel Leiris fait état des impressions de son entreprise. Jean Guiart écrit à ce propos:

Comment par exemple comprendre tout ce qui nous choque aujourd'hui dans l'Afrique fantôme sans replacer l'auteur dans son cadre ultra-urbain, dans son milieu professionnel d'artistes et d'esthètes, sans savoir quels salons il fréquentait, sans connaître les thèmes agités à ce niveau, thèmes qui définissent une certaine culture française entre 1920 et 1940; sans savoir par quel processus l'état du moment de l'anthropologie anglo-saxonne était disséqué, dirigé, et retransmis sur Paris, en particulier par M. Mauss qui avait tout lu; sans savoir quels étaient les alibis du moment que se donnaient les intellectuels de gauche vis-à-vis d'un colonialisme dont ils vivaient plus ou moins explicitement; sans savoir ce que pouvait recouvrir de mépris serein vis-à-vis des hommes, l'attrait professé alors pour les sociétés exotiques; sans rechercher le lien entre le voyage de Gide en Afrique noire et celui de Michel Leiris? L'hagiographie n'est pas plus de mise aujourd'hui au niveau des 'idées générales' qu'à celui de la «légende dorée». Les stratégies de carrière sont déterminées par la tradition culturelle, même si elles sont établies de la meilleure foi du monde. L'écriture est la technique essentielle de l'intellectuel, de l'universitaire et du chercheur. Acte de volonté, chaque ensemble d'expression écrite, article ou volume, est destiné à un public, large ou restreint, et s'inscrit dans un système de références socio-économique. Il faut bien vivre.

Considérons maintenant une situation où l'auteur minimise ses complexes personnels, et se recherche une justification différente. Robert Jaulin, dans *La Mort Sara*, s'est interrogé sur son entreprise et déclare:

peut-être *fuyais-je* les blancs, non que je fusse à la recherche d'un contexte ou d'un monde meilleur, contexte «abstrait», la «science», un monde meilleur, «l'autre», moins encore que j'eusse souci de régler, par le moyen de cet ailleurs, des problèmes propres. Des problèmes propres: en leur double dimension, psychologique, individuelle, ou sociologique, collective, civilisationnelle.

[...] Ni maître, ni esclave, je ne thésaurisai, ne souhaitai, ni ne revendiquai. La science ou l'ailleurs ne me sortaient d'aucun pétrin «moral», ne m'éloignaient d'aucun drame caché, non qu'un drame ne fit d'autant problème en moi que l'on m'avait enseigné la distance à son égard ; ce drame, je le fuyais certainement sans pouvoir me le dire, mais il ne m'était nullement propre ou réservé; loin d'être caché, il était ouvert – il constituait l'odieux de notre civilisation».³

Pour Robert Jaulin, le «commerce à l'ailleurs» a plutôt accentué «e mal d'aise, en contexte blanc . Ce n'est donc pas pour résoudre ses complexes qu'il a dû se rendre en Amazonie et en Afrique: «Je devins un peu africain, un peu indien, non pour me perdre ou perdre ma blancheur, simplement que “ma science”, mon projet de respect des différences faisait aller chacun de nous (eux, moi) au-delà de lui-même, le rendait soucieux de savoir vivre la civilisation de l'autre».⁴

Il y a partout, ici aussi, l'appel vers un «ailleurs», vers «l'autre», même si la raison manifeste de cet appel est la recherche du dialogue.

Mais, ce qu'il y a de caractéristique et de nouveau chez cet auteur, c'est la volonté de se servir de ce dialogue pour convaincre ses interlocuteurs africains et amazoniens de la validité de leur culture. Il entend, par ses recherches en pays sara, aider le Sara à vivre, intensément et sans complexe, ses propres valeurs sara. Nous voyons ainsi sur quoi débouchent ses recherches: aider les minorités menacées par l'ethnocide à prendre conscience de leur place dans le concert des cultures qui constituent le patrimoine universel. La science ne doit pas être synonyme d'anesthésie «de la vie culturelle, ou indifférence devant les véritables problèmes qui se posent quotidiennement à l'homme. Elle doit être, en un sens, connaissance du contexte et intervention adéquate pour le bien de «l'autre» et de tous.

En bref, ces différentes motivations refoulées ou non, reconnues ou déplacées, montrent que le voyage vers «ailleurs» et vers «l'autre», constitue pour son bénéficiaire une sorte de psychagogie. L'un de ses épisodes significatifs «sur le terrain», demeure la curiosité en direction du mode «d'initiation» indigène. La plupart du temps, cette initiation autochtone est à la fois désirée et refusée par l'enquêteur européen. Ce refus, à mi-chemin du parcours de l'initiation, mérite d'être interrogé. Ne traduit-il pas une reprise de conscience de la position de domination ethnocentrique?

Pour Jean Monod, l'ethnologie qui «se donne pour l'accès à l'autre», «n'est dans sa pratique effective qu'un discours du soi s'étendant, grâce à l'autre nié, au-delà de ses frontières actuelles. Elle est une tentative de récupération du soi-autre, du soi refoulé, par la greffe sur le soi de convention de tous les autres, assassinés avec sa complicité, dont elle se donne en même temps pour l'au-delà (ils sont notre «passé», etc.)»⁵

Du Voyage psychagogique à la nouvelle perspective

Mais voici que ce long voyage vers «l'ailleurs», se déplace de plus en plus de l'extra-Europe vers l'Europe elle-même. Les études ethnographiques sur l'Europe se multiplient. Une nouvelle génération de chercheurs étudie la sorcellerie, les relations

sociales, les jeux, la religion traditionnelle, etc., en Europe. C'est ainsi qu'on étudie le système du don à Ferden (Loetschental, Suisse), les lieux du culte traditionnel en France, la sorcellerie en Normandie, les coutumes des paysans de l'Algérie, les noms, les sobriquets, à Minotien, un village du Nord de la France), les noms, en Europe du sud-est, le régime foncier en Hongrie, etc.

C'est dire que «d'ailleurs et l'autre» ne sont plus situés à l'autre bout du monde. Ils sont près; même si le groupe, objet d'étude, demeure toujours différent du groupe d'origine du chercheur. Mais, on dirait que l'entreprise ethnographique exige, parmi ses **pré-requis**, le maintien d'un minimum de distance et de déplacement, condition d'existence de «d'ailleurs» et «l'autre».

Si l'on ajoute à ce déplacement, le fait qu'en France, par exemple, s'est créé un Musée des arts et traditions populaires françaises, dans un contexte ethnographique, le renouveau dans la perspective de l'étude des sociétés ne peut qu'être frappant.

Et pourtant, ce renouveau qui s'opère sous nos yeux demeure ambigu. En effet, les lieux votifs (arbres, roches, rivières...) dont on parle à propos de la France, les différents éléments ethnographiques étudiés, **sont présentés avec l'idée que cela révèle un passé et une société qui ne nous concernent pas.**

Même quand nous avons affaire à des pratiques encore vivaces, on les relègue dans «le jadis».

«L'ailleurs» réduit au minimum, récupère sa force dans «le jadis». Ainsi, le temps se substitue à l'espace.

Dans cette tendance qui se dessine sous nos yeux, nous assistons à un spectacle curieux de prime abord: des historiens français célèbres comme Duby et Leroy Ladurie, par exemple, se montrent séduits par l'ethnologie, sinon par l'ethnographie. Ils la tiennent pour un point de santé pour le savant, qui doit scruter surtout la dimension temporelle ou chronologique. Peut-être s'agit-il là d'un phénomène de compensation d'une discipline à l'autre. Dans le contexte africaniste, cependant, nous aurions souhaité le phénomène contraire: voir l'ethnographie **devenir histoire.**

En dehors de la tendance que nous venons de noter, la complexité de la réalité sociale africaine appelle la mutation de l'ethnographe en sociologue et l'étude des sociétés africaines dans un cadre qui ne soit plus atemporel ou réduit à un passé passéifié.

Soulignons qu'en étudiant les sociétés africaines exclusivement selon l'éclairage ethnographique, on manque une partie essentielle de la réalité sociale africaine et on crée une ambiguïté qui ne peut être levée qu'à la condition de tenir compte des deux considérations suivantes: premièrement, la non-contemporanéité des différentes instances du phénomène social total ; deuxièmement, la science n'est pas une logique pure et simple, **a fortiori** les sciences sociales et humaines.

La non-contemporanéité des instances

Voyons en quoi consiste la non-contemporanéité des différentes instances! Notons d'abord que le phénomène social total se compose d'un certain nombre d'instances

au sein desquelles l'instance économique n'est pas contemporaine de l'instance religieuse, tout comme l'instance culturelle n'évolue pas au même rythme que l'instance politique, etc. Toute société présente la coprésence de ces différentes instances sans qu'elles soient contemporaines.

La dynamique de la société consiste dans la manifestation de l'entrelacement et de la disparité des temps spécifiques aux différentes instances. Si ces énoncés sont vrais à propos de toute société, qu'elle soit africaine, asiatique, océanienne, américaine ou européenne, il est toujours loisible de trouver partout des instances dont le temps plus lent autorise l'approche ethnographique.

Mais on ne saurait, pour autant, traiter le tout dynamique de la société de manière exclusivement ethnographique en réduisant le rythme de la société globale à celui de l'instance la plus lente. Autant prendre le Japon, en 1971, et dire que la seule approche qui rende compte du statut de sa société est l'approche ethnographique, comme c'était le cas à propos des Aïnous du Japon. L'appréhension globale pertinente serait l'appréhension sociologique situant chaque instance selon son temps propre et s'aidant de l'ethnographie le cas échéant. Sinon, nous aurons affaire à des décrets de réduction autoritaires et à des «discours du maître» traduisant le rapport dominateur-dominé, discours qui n'aura rien à voir avec le «discours scientifique».⁶

La science n'est pas une logique pure et simple

Venons-en maintenant au fait que la science n'est pas une logique pure et simple: c'est, en d'autres termes, annoncer ce que doit être le discours scientifique pour répondre aux **requis** des sciences conjoncturelles que sont les sciences humaines et a fortiori leur application au champ africain.

Si toute recherche vise à produire une démonstration, elle ne saurait se contenter de l'autovalidation que se donne tel ou tel système formel. Elle doit être une expérimentation. Sans cette expérimentation, qui n'est pas forcément celle de la physique, de la chimie ou des sciences naturelles, les résultats non justifiés que l'on présente sur telle ou telle société ne peuvent que traduire une idéologie plus ou moins explicite, et présenter un semblant de système social.

Enfin, pour éviter d'être une «fête» dans la cité endogame des scientifiques qui «jouissent sans partager», la recherche africaniste doit s'effectuer selon la conception de la science considérée comme processus pratique de transformation du monde. Car c'est dans cette perspective de transformation du monde que les sociétés étudiées ont produit leurs valeurs et les modifient pour s'adapter au contexte de l'actualité. Ainsi, le mythe de la neutralité, l'idéologie de l'objectivité du scientifique seront mis à leur juste place, dans le cadre des sciences conjoncturelles.

Ce faisant, le scientifique africaniste montrera qu'il a compris que c'est pour répondre à des problèmes pratiques, arracher quelque chose au monde et transformer quelque chose du monde, que les sociétés africaines ont conçu et réalisé ce qui peut lui paraître aujourd'hui figé, dépassé. De cette façon, il évitera de livrer, en toute innocence parfois, des dossiers dont, à d'autres niveaux, on pourrait se servir à n'importe quelle fin (la plupart du temps, pas pour le bien de l'Afrique).

Faire connaître les problématiques et les résultats

Le chercheur africaniste ne peut éviter **cette utilisation des** résultats de son travail qu'en saisissant avec rigueur les phénomènes étudiés dans un cadre sociologique où la sociologie soit considérée comme une science expérimentale. Pour reprendre une idée de Bourdieu: «En fait, la sociologie est une science expérimentale; le sociologue n'est pas un homme de cabinet qui réfléchit sur son expérience vécue, mais un homme qui se donne les moyens de recueillir, non seulement l'expérience vécue des autres, mais surtout leur conduite, leurs actions réelles». C'est à partir de cette connaissance scientifique des actions, de la conduite et des propos des autres que le sociologue africaniste parvient à la constitution d'un système de relations objectives et intelligibles. Ce travail du sociologue doit s'intégrer à l'acte de transformation du monde des acteurs étudiés. S'il faut combattre l'aspect purement formel de la construction à laquelle parviennent de nombreux africanistes à l'instar de certains de leurs collègues américanistes, où ces africanistes perdent de vue ce que déclare Alain Touraine: «Le sociologue n'est plus un observateur. Sa recherche devient forcément une intervention, même si elle est rejetée et si ses effets sont annulés. L'information recueillie est renvoyée après traitement à l'informateur. Le meilleur succès de la recherche est que le sociologue parvienne à prévoir les modifications du comportement de son informateur induites par la transmission d'une information se rapportant à son propre comportement».⁷ «Le sociologue, ajoute-t-il plus loin (p. 54), ne regarde pas des acteurs jouer une pièce; il contribue à découvrir la pièce qui sera un jour écrite parce qu'elle aura été d'abord jouée. Mieux encore, il travaille avec les acteurs pour qu'ensemble ils apprennent à reconnaître ce qui est en jeu». L'étude ne peut porter que sur la relation du sociologue et de son objet, jamais sur cet objet seul. Le sujet-savant est d'emblée traversé par l'objet d'étude, écrivons-nous plus haut en dénonçant le neutralisme et l'objectivisme (dits scientifiques) en ethnographie.

Être africain, avant de saisir la réalité... ?

Mais, ce rejet de l'idéologie de l'objectivisme et du mythe du neutralisme signifie-t-il que seuls des acteurs peuvent saisir la réalité sociologique ? Suffit-il plus précisément, d'être africain pour saisir la réalité sociologique africaine ?

Répondre oui impliquerait que la sociologie est une entreprise ou une science spontanée. Or, elle requiert la rupture avec le savoir spontané et l'illusion de transparence de la réalité sociologique. De plus, la nature de l'objet de la sociologie appelle une distance rigoureuse vis-à-vis des impressions, des opinions ou des vécus des acteurs. Comme l'écrit Touraine: «l'objet de la sociologie, les relations sociales, n'est jamais donné immédiatement à l'observation. La relation est recouverte par la règle, le discours, l'idéologie. Les acteurs, surtout quand ils sont engagés dans des rapports qui mettent en cause les grandes orientations de la société et son mode de domination sociale, ne sont pas conscients et organisés».⁸ «La sociologie consiste à expliquer les conduites sociales, non par la connaissance de l'acteur ou par la situation où il se

trouve, mais par les relations sociales où il est engagé» (p. 16). De plus «Tout acteur tend à se maintenir, à se consolider, à se cacher derrière une organisation» (p. 22) et il convient d'arracher les faits sociologiques des faits sociaux où ils sont enfermés (p. 25).

Mais ce serait une erreur de revenir à l'opinion des savants qui prétendent que le fait d'être africain empêche le chercheur d'appréhender la réalité sociale sans passion. La sociologie n'est pas l'astronomie.

En conclusion, la formation scientifique rigoureuse du scientifique africain et l'intérêt vital qu'il porte aux réalités sociales de son milieu, créent plutôt une présomption favorable à une étude sociologique vivante et viable car il est apte à combiner la dimension théorique ou des connaissances avec la pratique quotidienne de l'acteur à qui il incombe de transformer sa société.

Notes

1. C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Édition de poche, p. 39.
2. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 254-55.
3. R. Jaulin, *La Mort Sara*, p. 8.
4. *ibid.*, p. 10-11.
5. R. Jaulin, «Un riche Cannibale» dans *Les Temps modernes*, p. 1063.
(Ndlr) Ces critiques ont aussi été faites dans le cadre des Antilles par Francis Affergan. Celui-ci souligne le caractère nécessairement contradictoire de la recherche de l'altérité par l'anthropologue et l'ethnologue. Il met en valeur quelques sophismes du raisonnement ethnologique ainsi que les rapports de l'ethnologue à la politique et à un certain type **d'ethnocentrisme**. Voir Francis Affergan, *Construire le savoir anthropologique*, Paris, PUF, 1999. Voir aussi, du même auteur, *La Pluralité des mondes*, Paris, Albin Michel, 1997.
6. *On comparera avec le propos de Habermas dans La Technique et la science comme idéologie. (Ndlr)*
7. A. Touraine, *Pour la Sociologie*, Édit. Points, p.48.
8. Jean Monod, «Un riche Cannibale» , dans *Les Temps modernes*, p. 1063.

Competing Universalisms: New Discourses of Emancipation in the African Context

Rosalind I. J. Hackett

At times the academic tributaries in one's life can converge in revealing ways. My longstanding research on West African Pentecostalism, and more recently the ever-growing discourses of demonism that emanate from this religious orientation, have begun to flow into my newer focus on the intersections of religion and human rights. Even the most juridically oriented of scholars now recognise the salience of non-legal and non-legislative means of generating a human rights culture. The media, education and religion are primary means in this regard. There have been numerous studies of the major religious traditions and their capacity to generate or sustain the modern human rights idea (Hackett 2002b). But what of the potential of particular religious groups to militate – wittingly or unwittingly – against the new norms of constitutionalism and international human rights within democratising states? How might prevailing discourses of satanism be an anathema to the type of religious pluralism required by the new political dispensations of contemporary Africa?

In this paper I argue, based on findings and impressions that still need further substantiation, that both deliverance ministries and human rights organisations propose new forms of emancipation to Africa's needy masses. These discourses of liberation from fear and want are often articulated in universalist terms. These new universalisms have gained momentum almost contemporaneously, although not necessarily uniformly, across the African continent. The Pentecostals invoke the universal power of God to counteract the local and global manifestations of evil. The human rights advocates appeal to the power of the Universal Declaration of Human Rights and international norms to dispel injustice and abuses of human dignity in particular instances. Each group rationalises its strategies according to its analysis of human suffering and its vision of a better world. The respective proponents rarely engage each other's worlds. The Pentecostalist, tending to shun things political

(while desiring as every other African citizen to inhabit a stable and prosperous nation-state), associates human rights discourse with secular politics. For the human rights advocate religion is generally more of a distraction, even a hindrance, than an asset. Former appeals to cultural heritage are now regarded with greater ambivalence as certain cultural practices are unmasked as exploitative, even abusive, of women and girls (see for example Quashigah 1998, 1999). At a recent conference on 'Human Rights and Sustainable Democracy in Nigeria' held at Harvard Law School, virtually none of the Nigerian speakers – whether academics or activists – addressed the role of religion in civil society or national governance. And this avoidance is all the more surprising in a country currently divided by the efforts of northern Muslims to implement full Shari'a.

As a scholar of religion I am used to this reluctance or inability to analyse the religious dimension in national or international affairs (cf. Johnston and Sampson 1994; Rudolph 1997). Of course, 9/11 has been a wake-up call in that regard and the pundits have had to familiarise themselves with Islam and radical, apocalyptic expressions thereof. The reverberations of the terrorist attacks of 2001 have been felt in many parts of Africa with fears of Muslim expansion and dominance. In addition, the massacre of hundreds of members of the Ugandan Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God – a post-Catholic, apocalyptic movement – in March 2000 sent shock waves around Africa regarding the potential social dangers of minority religious groups (Hackett 2001).¹ Only in South Africa has there been a serious public debate conjoining the fields of religion and human rights. In particular, the negotiation of air-time for religious groups has been a contested issue in the new South Africa (Hackett 2003b). The question of freedom of religion and belief has been intimately tied to the enjoyment of wider political, social and economic freedoms (Cochrane, Gruchy, and Martin 1999; Kilian 1993). This is perhaps not surprising given the religious underpinnings of apartheid rule.

In an attempt to further ground some of the discussion of religion and human rights in particular contexts so that the dynamics of religious tolerance/intolerance can be better understood, I here examine the world construction and maintenance of a Nigerian deliverance ministry from a human rights perspective. While my arguments concerning the social impact of this particular type of religious orientation here derive from this one case study, I have elsewhere discussed more generally the growing circulation of discourses of demonisation in Africa and beyond (Hackett 2002a). I should add that the inspiration for this paper came from an invitation by the lawyers' group at the Lagos-based Mountain of Fire and Miracles Ministries to speak to them on human rights issues in August 2001. I was impressed by the desire of this small group of lawyers, working in both the public and private sectors, to take on legal problems and education in this fast-growing deliverance ministry. They conveyed to me that the leader and founder, Dr. D. K. Olukoya, was educated and progressive. He purportedly holds a doctoral degree from Britain in molecular genetics. Yet my subsequent analysis of Olukoya's numerous publications in the area

of demonology led me to interrogate the logical consequences of religious teachings which are predicated on a demonic Other.

Since these discourses clearly constitute a powerful social and symbolic mechanism for helping people negotiate who they are and how they should live their lives, I am also concerned to examine how this rhetoric of power and evil also potentially translates into strategies of exclusion and discrimination. Richard Rorty has elucidated the dehumanising strategies by which humans perpetrate inhuman acts on their fellow humans (Rorty 1998). I will conclude with some reflections on the social and cultural consequences of this type of religious orientation for inter-religious relations in Nigeria's competitive public sphere. The paper therefore is more social and empirical in orientation, with some normative elements, rather than an abstract, intellectual analysis.

A gospel of security

Thousands of devotees cram into the congested headquarters of MFM on a Sunday morning behind the University of Lagos campus in search of Olukoya's 'gospel of security' (see Englund 2001; Maxwell 1998). They also flock to the Prayer City just out of Lagos for healing and deliverance services. Such behaviour is at one level entirely comprehensible in terms of its location in time and space. While the Lagos State Government tries vainly to redeem the complex, chaotic urban space which is Lagos as the 'Centre of Excellence' (!), others describe it as '[i]mpoverished, filthy, steamy, overcrowded and corrupt... ultimate incarnation of the modern megalopolis gone to hell'.² Quotidian existence is characterised by a constant battle for survival against traffic, pollution, crime, corruption, and violence. Lagosians frequently voice frustration with the unreliability, if not outright failure, of public services, security forces, and political leaders. In addition, Lagos is described as 'very hot' or supernaturally charged because it is a crossroads of people and commodities from around the country and the world. It is a node for drug-traffickers and smugglers, and for rural migrants seeking jobs and education. Moreover, a number of recent tragedies – the explosion of an ammunitions warehouse, ethnic and religious riots, and ritual killings – all underscore the insecurities and dangers of living in the commercial capital of Nigeria.³

The struggle for existence and justice is interpreted by Olukoya as a battle against the unseen forces of evil that infiltrate people's lives (Hackett 2003a). The description of the Battle Cry Ministries (a sub-group of MFM) summarises well the orientation of the organisation. It is 'devoted to a) teaching and disseminating information on Christian spiritual warfare, b) making available life-changing Christian articles and books at affordable prices and c) preparing an army of aggressive prayer warriors and intercessors in the end-time'. It is following the sermon that one can observe the aggressive prayer in action. People pray using violent words and physical gestures in small groups, often to chase away evil forces in a person's life that may be hampering their health, well-being or success. This is the tone of many of Olukoya's sermons and writings. He wants to offer deliverance from what he calls

'bad foundations', 'destructive linkages' and 'wrong connections'. He targets the home and the family as the most common source of spiritual problems, and encourages supplicants to root out 'family curses', 'family taboos' and 'family idols'. Basically this means expunging one's life of any connections with traditional religious beliefs, symbols or practices. This may involve the destruction of objects, plants or animals that have ancestral linkages, changing one's name, and avoiding those places where evil spirits lurk such as the river, the market, or the family home. 'Absolute holiness within and without' is recommended as the 'spiritual insecticide' required for entry into heaven.

The distinctive feature of this particular Christian ministry is indeed its elaborate demonology, and its advocacy of a 'Power against Power' approach to life's vicissitudes. The leader's scientific training is reflected in the rigorous prayer schemes or 'prayer points' he has drawn up.⁴ He describes MFM as a 'do-it-yourself Gospel Ministry, where your hands are trained to wage war and your fingers to fight'. He lays much emphasis on regular prayer, especially at night when Satan and his agents are most active. He also provides extensive analysis of dreams, and detailed descriptions of the machinations of particular spirits, especially marine or water spirits.

While MFM describes itself as a Christian organisation – a 'full gospel ministry' – and indeed members are taught to invoke the name of Jesus as a powerful weapon, the attention given in writings, ritual acts, and symbolic communication to satanic forces is overwhelming. That notwithstanding I am going to assume that MFM has its own logical consistency and that it promotes moral reform, defensive behaviour and a healthy lifestyle, as well as offering a supportive and protective community – all of which are eminently practical for surviving in a hostile urban environment.⁵

In the religious world of MFM the principal target of vilification and rejection is traditional religious beliefs and practices. In other Pentecostal organisations more vitriol may be directed toward competing groups, whether Christian or Muslim. Generally speaking the conservative orientation of the newer generation churches results in greater attention to boundary maintenance and reluctance to participate in ecumenical and inter-faith gatherings.⁶ Concerned to protect the integrity and spiritual power of their communities they must dehumanise and demonise the religious Other.

The demonisation of one's spiritual enemies as agents of Satan recalls the complex array of discourses on witchcraft, and, by extension, the whole question of personhood.⁷ In fact, Elias Bongmba argues that witchcraft is constitutive of personhood (Bongmba 1998: 68). Wayne Booth argues that notions of self, family, and ethnicity are more fluid when negotiated in a context of violence (Booth, 1992, n.6). More specifically, both Rosalind Shaw and E.S. Otieno-Adhiambo indicate that, in the post-colonial African context, boundaries between individual and community are more porous and fluid (Atieno-Odhiambo 2000; Shaw 2000). Arjun Appadurai has written suggestively of the growing relationship between globalising forces and a 'new order of uncertainty in social life', frequently countered by the certainty of violence, notably in relation to the body (Appadurai 1998).

The principal argument that I am seeking to demonstrate here is that this type of religious orientation which thrives on the demonisation of the religious Other strikes at the very core of the human rights idea. This paradigmatic idea is premised on the notion of the dignity and equality of all human beings regardless of race, ethnicity, class, gender, religion, sexual orientation, or nationality (cf. Booth, 1992, 77). In the words of one of its leading interpreters and advocates, Louis Henkin, '[t]he human rights idea declares that every human being, in every political society, has "rights": recognized, legitimate claims upon his or her society to specific freedoms and other goods and benefits' (Henkin 2000: 5). Even though dignity is not the preferred operative concept of some (Ignatieff 2001) and tolerance too has its detractors (Little 1995), particularism and segregationism, according to Ernesto Laclau, are not recipes for a sense of community (Laclau 1996: 55). In his opinion, dehumanising is a 'self-defeating exercise' not conducive to a healthy civil society (*ibid.*, p. 50). The right of difference, he avers, has to be premised on a shared sense of universal values and a sense of belonging to a community wider than the group(s) in question. The post-colonial African state may not inspire great confidence in this regard, but it is more proximate than vaguer notions of pan-Africanism or the global community.

Others would emphasise the violation of traditional African respect for the sanctity of life that such a separationist perspective engenders. For example, Ghanaian philosopher Gyekye writes that 'the notions of human dignity and intrinsic value [in traditional African society] compel the recognition of rights' (Gyekye 1998:114). He cites the Akan proverb: 'All human beings are children of God; no-one is a child of the earth' (*ibid.*, p. 113). Nobel laureate Wole Soyinka pointedly contrasts the tolerance of traditional religions to what he calls the 'jealous religions'. In his well chosen words, 'the accommodative spirit of the Yoruba gods remains the eternal bequest to a world that is riven by the spirit of intolerance, xenophobia and suspicion' (Soyinka 2002).

Conclusion

In this paper I have proceeded on the assumption that the recognition and implementation of human rights standards in a developing country such as Nigeria are more rational in a pragmatic sense than the deliverance brand of Pentecostalism adumbrated above. This assumption does not mean that I do not recognise the problems associated with human rights and their application in various (non-Western) contexts (for pertinent critiques, see Ignatieff 1999; Ignatieff 2001; Kennedy 2002; Mutua 2001). Nor do I mean to suggest that religious and secular viewpoints are diametrically opposed, or that religion cannot be a public force for good. In this connection, I am influenced by the more nuanced and creative viewpoints of Abdullahi An-Na'im (An-Na'im 2000), Talal Asad (Asad 1992) and Martha Nussbaum (Nussbaum 2000) without opting for a religiously foundationalist reading of human rights (Perry 1998; Stackhouse 1999; Witte 2001). The lack of secularisation and more relational conceptions of self in the African context seem to thwart the rel-

evance of Enlightenment critiques emanating from liberal political philosophy (An-Na'im 1990). However, there does still seem to be a place for the type of critique that exposes those elements of life, in particular, religion, 'that serve to block human equality and development' (Seljak 2001: 431).

It is also evident that if there is to be any rapprochement of the rationalities of Pentecostal deliverance and human rights then the latter has to take seriously the influence of the former, not least because Pentecostal and charismatic forms of Christianity constitute a growing force in many parts of Africa. Indeed, I have argued elsewhere that they have changed the stakes of religious co-existence in Africa over the last decade (Hackett 2000). As noted by Asad (1992, p. 236), religions can be very adaptive, as recent scholarship on satanism in Ghana has shown (Meyer 1999). Likewise, deliverance specialists and adherents need to be made more aware of the implications of their patterns of inclusion and exclusion within the context of a religiously pluralist state. Perhaps a more critical and expansive reading of the interpretation of 'human' on both sides, could overcome some of the separationism that seems to have set in in Nigerian society. For an 'overlapping consensus' to emerge, Bongmba's 'critical contextual ethics' and An-Na'im's 'internal dialogue' approaches appear to offer some of the best methodological options to date (Bongmba 2001; An-Na'im 1992).

Notes

1. See Commission (2002), and Mayer (2002).
2. *New Republic*, July 12, 1993, p. 11.
3. A recent incident involved the serious clashes between Egungun masqueraders at night
4. See their website, [http://www.mountain of fire.com/prayer_ministry.htm](http://www.mountainof fire.com/prayer_ministry.htm)
5. For a study of the logic of a Christian fundamentalist community in the US as well as its internal contradictions (leadership, women), see Nancy Ammerman's *Bible Believers* for such an account of an American fundamentalist church.
6. For example, they were conspicuously absent from the Parliament of the World's Religions held in Cape Town in December 1999. However the initiative by the evangelical church in the Gambia to be officially recognised, allowing it to participate in national debates, is significant. Also of note is the research project on Evangelicals and Democracy in the Third World which held a conference in June 2002, with presentations on Africa, Asia and Latin America detailing some of the changing political involvement of evangelical Christians in these regions.
7. Booth (1992:77-78) shows how torture or cruel and unusual human punishment is grounded in the perception of the victim as 'beneath full human dignity'.

References

- An-Na'm, Abdullahi A., ed., 1992, *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- An-Na'im, Abdullahi A., 2000, 'Human Rights, Religion and Secularism: Does it have to be a choice?', Paper read at Keynote Address, 18th Quinquennial World Congress of the

- International Association of the History of Religions, August 5-12., Durban, South Africa.
- An-Na'im, Abdullahi A., and Francis M. Deng, eds., 1990, *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*, Washington D.C., The Brookings Institute.
- Appadurai, Arjun, 1998, 'Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization', *Public Culture*, 10 (2):225-247.
- Asad, Talal, 1992, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- Atieno-Odhiambo, E. S., 2000, 'Luo Perspectives on Knowledge and Development: Samuel Ayany and Paul Mbuya', *African Philosophy as Cultural Inquiry*, edited by I. Karp and D. A. Masolo, Bloomington, IN, Indiana University Press.
- Bongmba, Elias, 1998, 'Toward a Hermeneutic of Wimbun Tfu', *African Studies Review*, 41 (3):165-192.
- Bongmba, Elias Kifon, 2001, *African Witchcraft and Otherness: A Philosophical and Theological Critique of Intersubjective Relations*, Albany, NY, State University of New York Press.
- Cochrane, James, John de Gruchy, and Stephen Martin, eds., 1999, *Facing the Truth: South African Faith Communities and the Truth and Reconciliation Commission*, Cape Town, Athens, OH, David Philip/Ohio University Press.
- Commission, Ugandan Human Rights, 2002, 'The Kanungu Massacre: The Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God Indicted', Kampala, The Uganda Human Rights Commission.
- Englund, Harri, 2001, 'The Quest for Missionaries: Transnationalism and Township Pentecostalism in Malawi', in *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, edited by A. Corten and D. Martin, Bloomington, IN, Indiana University Press.
- Gyekye, Kwame, 1998, 'Human Rights', in *African Cultural Values: An Introduction for Secondary Schools*, edited by K. Gyekye, Accra, Sankofa Publishing.
- Hackett, Rosalind I. J., 2000, 'Religious Freedom and Religious Conflict in Africa', in *Religion on the International News Agenda*, edited by M. Silk, Hartford, CT, The Leonard E. Greenberg Center for the Study of Religion in Public Life.
- Hackett, Rosalind I. J., 2001, 'Prophets, "False Prophets" and the African State: Emergent Issues of Religious Freedom and Conflict', *Nova Religio*, 4 (2):187-212.
- Hackett, Rosalind I. J., 2002a, 'Discourses of Demonization in Africa and Beyond', *Diogenes*, 199.
- Hackett, Rosalind I. J., 2002b, 'Human Rights: An Important and Challenging New Field for the Study of Religion', in *New Approaches to the Study of Religion*, edited by A. Geertz, P. Antes and R. Warne, Berlin, Verlag de Gruyter.
- Hackett, Rosalind I. J., 2003, 'Is Satan Local or Global? Deliverance Lagos-Style', in *Pentecostalism and Globalisation*, edited by A. Adogame and U. Berner, Bayreuth, Bayreuth University.
- Hackett, Rosalind I. J., 2003b, 'Mediated Religion in South Africa: Balancing Air-time and Rights Claims', in *Media, Religion and the Public Sphere*, edited by B. Meyer and A. Moors, London, James Currey.

- Henkin, Louis, 2000, 'Human Rights: Ideology and Aspiration, Reality and Prospect', in *Realizing Human Rights: Moving from Inspiration to Impact*, edited by S. Power and G. Allison, New York, St. Martin's Press.
- Ignatieff, Michael, 1999, 'Human Rights: The Midlife Crisis', *New York Review of Books*, May 20, 58-62.
- Ignatieff, Michael, 2001, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Johnston, Douglas, and Cynthia Sampson, eds., 1994, *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*, New York, Oxford University Press.
- Kennedy, David, 2002, 'The International Human Rights Movement: Part of the Problem?', *Harvard Human Rights Journal*, 15:101.
- Kilian, J., ed., 1993, *Religious Freedom in South Africa*, Vol. 44, Pretoria, University of South Africa.
- Laclau, Ernesto, 1996, 'Universalism, Particularism, and the Question of Identity', in *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*, edited by E. N. Wilmsen and P. McAllister, Chicago, The University of Chicago Press.
- Little, David, 1995, 'Tolerating Intolerance: Some Reflections on the Freedom of Religion as a Human Right', (1994-5 Bartlett Lecture), *Reflections*, (Summer-Fall):18-25.
- Maxwell, David, 1998, "'Delivered By the Spirit of Poverty?": Pentecostalism, Prosperity and Modernity in Zimbabwe', *Journal of Religion in Africa*, 28 (3):350-73.
- Mayer, Jean-Francois, 2002, *Ouganda: Un Rapport sur les evenements de Kanungu 2002* [cited 9/20 2002]. Available from http://www.religioscope.com/notes/2002/007_mrtcg.htm.
- Meyer, Birgit, 1999, *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Mutua, Makau, 2001, 'Savages, Victims, and Saviors: The Metaphor of Human Rights', *Harvard International Law Journal*, 42 (1):201-245.
- Nussbaum, Martha C., 2000, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, New York, Cambridge University Press.
- Perry, Michael J., 1998, *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*, New York, Oxford University Press.
- Quashigah, E. K., 1998, 'Religious Freedom and Vestal Virgins: The *Trokosi* Practice in Ghana', *RADIC* 10:193-215.
- Quashigah, E. K., 1999, 'Legislating Religious Liberty: the Ghanaian Experiment', *Brigham Young University Law Review*, 1999 (2):589-606.
- Rorty, Richard, 1998, 'Human Rights, Rationality and Sentimentality', in *Truth and Progress: Philosophical Papers* (Vol 23, edited by R. Rorty), Cambridge, Cambridge University Press.
- Rudolph, Susanne Hoeber, and James Piscatori, eds., 1997, *Transnational Religion and Fading States*, Boulder, Westview Press.
- Seljak, David, 2001, "'Fake It 'Til You Make It': Rationality and the Study of Religion', *Method and Theory in the Study of Religion*, 13:430-436.
- Shaw, Rosalind, 2000, "'Tok Lef, Lef Af": A Political Economy of Temne Techniques', in *African Philosophy as Cultural Inquiry*, edited by I. Karp and D. A. Masolo, Bloomington, IN, Indiana University Press.

- Soyinka, Wole, 2002, 'Faiths that Preach Tolerance', in *The End of Tolerance?*, edited by I. Buruma, M. Ali and H. Kung, Nicholas Brealey.
- Stackhouse, Max, 1999, 'Human Rights and Public Theology: The Basic Validation of Human Rights', in *Religion and Human Rights: Competing Claims?*, edited by C. Gustafson and P. Juviler, Armonk, NY, M.E. Sharpe.
- Witte, John, 2001, 'A Dickensian Era of Religious Rights: An Update on Religious Human Rights in Global Perspective', *William and Mary Law Review*, 42:707-799.

Diversity and Dialectics of Reason

Emmanuel C. Eze

The perspective of eternity is not a perspective from a certain place beyond the world, nor the point of view of a transcendent being; rather it is a certain form of thought and feeling that rational persons can adopt within the world. And having done so, they can, whatever their generation, bring together into one scheme all individual perspectives and arrive together at regulative principles that can be affirmed by everyone as s/he lives by them, each from his/her own standpoint. Purity of heart, if one could attain it, would be to see clearly and to act with grace and self-command from this point of view. – John Rawls.¹

Whenever we have given previously oppressed groups a chance to display their capacities, those capacities have surprised us. – Hilary Putnam.²

Diversity as a Problem of Enlightenment

It is difficult to *think* diversity.

Some of us attempt to bypass this difficulty by projecting diversity into another concept: multiculturalism. But multiculturalism is itself an elusive concept. On the one hand, many believe, multiculturalism is about heterogeneity – and therefore about the problem of ‘multiplying identities’. From the point of view of the concept, Adorno had such an idea of identity as multiplicities in mind when he argued that ‘matters of true philosophical interest at this point in history are those in which Hegel, agreeing with the tradition, expressed his disinterest’, namely, ‘non-conceptuality, individuality, and particularity – things which ever since Plato used to be dismissed as transitory and insignificant’. In our time, the paradigm of the contested insignificant must remain what has been dubbed the ‘trinity’ of contemporary criticism: gender/race/class – a trinity whose inner forms and affinities remain far from conceptually articulated. On the other hand, diversity may also be understood as a dogma, an idea uncritically held, and behind which unwelcome degradation of common values – among intellectuals and in the general culture – has been licensed.

Some advocates of this second perspective rarely hide their scorn for multiculturalism.³

But there is another meaning to diversity – a meaning somewhat removed from the present cultural and political contestations of the term. Diversity, from this other point of departure, takes as its focus the *act* of thought – of identities out of multiplicities, singularities out of the contingencies of history, or sameness out of a transcendent form of difference. In reflecting on such an act of thought, as I propose to do here, we will not necessarily be concerned with specific doctrines of diversity (for instance, monoculturalism versus multiculturalism, racialism versus nonracialism, genderism versus gender-blindness, ideals of democratic culture versus privilege and classism, and so forth). I intend, rather, to pursue an understanding of the logical conditions that generate these and other forms of positions in the continuum, and the extremities that define contemporary debates in the practices of culture in general and – more specifically – our private and public practices of morality. The reader should bear in mind that what follows is an interrogation into the mental conditions that allow us to hold the thought of a concept – in this case, the concept of diversity.

My thesis is quite simple and could be plainly stated: *the modern mind cannot but think diversely, and diversity is not as local or practical a matter as we would like to think*. What follows is an investigation of the nature of the thought of diversity itself, and of the sense in which diversity may be said to constitute a necessary condition of thinking – whether in cognitive, moral, or aesthetic matters, or across them. I will not be concerned with accounting for the practical and especially political contestations that frame our reflective and unreflective understandings of political multiculturalism. I bracket politics not because the *concept* of cultural diversity which animates multiculturalism is in opposition to the *experience* of diversity, as theory may be said to oppose practice; but rather, because analysis of the meanings of our concepts may be all – it is not much, to be sure, but may be all – one can expect of philosophy *as philosophy*. What we do with an analysed concept is important but, out of respect for the work of thought itself, it is only fair to recognise that *thinking* can be work enough, at least on some occasions.

The Logic of Diversity

A deep yearning to transcend partisanship or, at least, to live between camps and rise intellectually above the factions, is a desire as old as philosophy itself. From Plato to Rawls, this tendency is usually, and rightly, associated with philosophical idealism. In the American tradition, and before our contemporaries like Rawls, Emerson spoke from that perennial intention of philosophical idealism when he boasted: ‘Some great decorum, some fetish of a government, some ephemeral trade, or war, or man, is cried up by half mankind and cried down by the other half, as if all depends on this particular up or down. The odds are that the whole question is not worth the poorest thought which the scholar has lost in listening to the controversy.

Let him not quit his belief that a popgun is a popgun, though the ancient and honourable of the earth affirm it to be the crack of doom'.⁴

Before the transcendentalist American tradition represented by Emerson and others, and in fact since Plato, the problem of the relation between the universal and the particular is a constant – and, for many, very annoying problem – in metaphysics. The relevant questions point in two radically different, and thus antagonistically related, ways of thinking about the powers of mind and the nature of reality. The radicality of the issue also derives, unsurprisingly, from problems in conceptualising the relation between subject and object, and between word and thing. At the beginning of the *Critique of Pure Reason*, Kant described the intellectual perversities these issues of mind and nature generate. As if to point out that the relationship between mind and nature is fundamentally and metaphysically corrupt, Kant explained: 'human reason has a peculiar fate in one kind of its cognitions: it is troubled by questions that it cannot dismiss, because they are posed to it by the nature of reason itself, but that it also cannot answer, because they surpass human reason's every ability'. One would think that, under these circumstances, the mind would desist trying to build metaphysics of nature: a concept of its own mental language; a transcendental object of its knowledge; or a theory of the already theoretical perplexity surrounding these metaphysical relations between the two. But it does not, and because – at least as Kant saw it – reason itself has no choice in the matter. Thus arises the perversity of pure reason, for in the ordinary course of its cognitive processes, it

starts from principles that it cannot avoid using in the course of experience, and that this experience at the same time sufficiently justifies it in using. By means of these principles our reason (as indeed its nature requires it to do so) ascends ever higher, to more remote conditions. But it becomes aware that in this way, since the questions never cease, its task must remain forever uncompleted. Thus it finds itself compelled to resort to principles that go beyond all possible use in experience, and that nonetheless seem so little suspect that even common human reason agrees with them. By doing this, however, human reason plunges into darkness and contradictions; and although it can indeed gather from these that they must be based on errors lying hidden somewhere, it is unable to discover these errors.⁵

Methods for discovering these errors (if errors they indeed are), and remedying them (if remedies are to be found), and the claims and counter-claims to have discovered or remedied this or that aspect of these errors, characterise not only modern philosophy since Kant, but also some of the best arguments constituting what is known as the 'realist/anti-realist' positions in twentieth century Anglo-American philosophy. It is not surprising that some of these philosophers, such as Richard Rorty, have scrutinised these recent debates and concluded that philosophy itself would do better to abandon the realism/anti-realism controversies to a Kantian wasteland, as resulting from an older series of misguided – and, in any case, endlessly dreary – Platonic ideas about the nature of the mind and of nature. Rorty

thinks that progress in philosophy beyond the Platonic-Kantian preoccupations of analytical philosophers, would consist in changing its questions, and the invention of newer concepts and vocabularies, through which philosophers, like other intellectuals, might better cope with the pragmatic demands made on the understanding by such pressing social issues as education and democracy, militarism and war, and poverty and social inequality.

But Kant's legacy defines twentieth century philosophy. From Kant philosophy in the West has inherited the quandary of explaining how it is that the mind could spontaneously authorise its self-constitution and self-governance, when necessary correct the errors in its own process of cognition of objects, and restrain itself from the extravagance – the overreach 'beyond the boundary of all experience' – to which the force of its own spontaneity drives it. While the mind's exuberance is cause for celebration for the metaphysician and the dogmatic transcendentalist, for the critical philosopher it is a moment of hope – in the triumphant emergence of the subject's consciousness in the midst of nature – *and* a source of concern – for the work of cognition in general, and for the critical science of the empirical in particular. Since there could be no science of the empirical without the touchstone of reference to nature in the order of experience, metaphysical idealism finds its critical faculty put in doubt in the very powerful acts of spontaneity of self-authorising reason. Kant, being cautious as required by the scepticism of David Hume and the empiricists, had learned that if science were to be given its due and philosophical reason elucidated to curb the scholastic indulgence in dogmatic metaphysics, the critical point of departure for modern philosophy would, of necessity, seek to re-anchor the work of reason in the same domain of experience that reason so much seeks to comprehend, while also claiming its right to transcendence of the empirical. Hence the origins of the dilemma in the theoretical capacity of reason.

This dilemma is at the heart of the problem of diversity – and even multiculturalism. It is a problem with an objective pole (reality; nature of things) and a subjective pole (thought; formal categories of reason). What we call 'experience' is that which mediates these poles, but the tensions between them also mark, and thereby introduce, even before we formalise the problems, the multiplicities of identities that we find in the natural routine of experience. The question to ask, however, is how best to read diversity out of, and back into, this structure of experience. We tend to subsume diverse events under the singular term 'experience', so that experience is in itself a formal overcoming of difference. I will be arguing that this difference belongs not only to 'nature' or 'the world' (the things we believe causes the events we call 'experience') but also to the formal character of reasoning, i.e., the activity in which we bring the diversity of our interactions with nature or the world into the unity of experience. I shall use then the term 'difference' to refer to three realities: first, the reality of non-identity of the activity of reasoning to itself; second, the diversity that is intrinsic to the extra-subjective natural and social worlds ('objects') that are independent of human reasoning or intentions; and finally, the

difference between the formal aspects of acts of reasoning (what we call 'reason' proper) and the objects that successful empirical knowledge presupposes.

In fact, what we call good or effective reasoning or truth (reliable knowledge) is nothing but a patchwork of relations between the three aspects or kinds of difference that we have just described. For example, when I say that I 'know' my way around, in reference to my study, for example, I mean precisely that I know where the things I need are, and how to go get them when they are needed. My knowledge is a patchwork of reasoning because reasoning here is no other than the work of putting together diverse information about different things, things that in themselves may or may not already be unities prior to being assembled by me or others. To effectively use my knowledge 'around' my study means that I can not only mentally organise spatial and temporal relations between diverse realities (objects, ideas, etc.), I also know how to use this mental map to intervene – i.e., reorganise according to my active or passive intentions – the existence of the realities of my surrounding. Thus, I am exploiting not just the existing or potential relations between my intention and one or the other objects, but also the relations or potential relations among the objects that, without my intervention, may not be otherwise related, or at least not related meaningfully in the way that this meaning could be said to be a result of my intention. If I have a desire to read, and intend to satisfy this desire now, and if I know my way around the study, I would turn on the light, go to shelf that I think has the kind of books I desire to read, select out one among several options, and return to the desk. And I would organise and practically execute simply knowledge if I wished to write. Or wish to eat and knew my way around the house. Or see a movie if I know my way around the village. My 'experience' of reading, writing, or cinema, though we speak about experience in the singular, is in truth a result of the intellectual cobbling of desires, ideas, and objects over time. Experience, in the singular, thus appears to be a form of a conditional – conditional because contingent – but practically adequate triumph over diversity.

I can even use words to communicate to others, or record in memory or on paper, my intellectual and practical organisational triumph over reality. I have made possible for my consciousness enjoyment of a specific ordering of reality; I can report that I created a world that I enjoyed; I read Achebe, then ate Egusi and tunafish, and saw a Karosawa. I can offer this report in implicit invitation that they too could create similar experience for themselves, or trust that they too would have a good time if they joined me in the experiences next time around: would they come to my house so we can read, eat, and go see a movie? If they do, then my next report might be a report about *our* experience of, say, *the* weekend.

Although we may speak of 'experience' or about 'my' or 'our' weekend in the singular, if we think about the objective conditions of the things and ideas involved in the making of the singularities of *the* world of each experience, it is undeniable to our senses and to the mind that such a world is a rough composition. The composition is absolutely necessary because we are not spirits or ghosts which as such could, supposedly, be anywhere at anytime; we must devise ways of identifying or catego-

rising our experience of things, and the relations among experiences. We must order reality, and the very apprehension of things occurs in space and time. We systematise this aspect of nature further by *extending* the relations we see or think exist in the world. And we call such systematisation – or at least *this* systematisation is not possible without what we call – generalisation. Generalisation is thus a process whereby we abstract select features of one thing and then of another, otherwise different from the first, in order to arrive at a class, type, or mental picture that, when held in the mind, allows us to think of different things as naturally or socially, cognitively or affectively – in any case, one way or the other, as meaningfully – related. This is the only possible condition for the formation of empirical concepts.

But the problem of diversity of ‘the thing’ emerges precisely on account of this process of formation of the concept. On the basis of what do we justify our conceptual classification of a thing or things? The easy answer, of course, is to say: the objective nature of the very things conceptually generalised; or, the subjective and intuitive experience of the effects of these things on our feeling or sympathy. On the basis of such a thought, feeling or sympathy one might intuitively say, for example: ‘Though x and y and z each looks different to me, they are all letters’. Or, more concretely: ‘Though these look different to me’, (‘these’ being green and red kola nuts; or your own favourite multicolored nuts), ‘they feel and taste similarly enough for me to subjectively override their colour differences and merely classify them, at this time and place, as kola nuts’. We call such generalisation on the basis of taste ‘subjective’ because one’s taste buds might have been conditioned, at that particular time, by the catarrh one had yesterday, or the keg of wine one had just consumed. Without one’s realising it, the kola nuts might taste different to someone who has had no catarrh of late, nor drunk a keg of palm wine. Or the same speaker may discover through laboratory analysis that – in addition to tasting similar – kola nuts have the same or closely related chemical values in caffeine. So one may be able to classify all kola nuts, perhaps along with coffee beans, as caffeine-products as opposed to other food or drug groups. This new perspective might have been discovered because, or led to a situation where, if a dietician or doctor said I must have an intake of some unit of caffeine a day, I need not worry whether I ate the green or the red kola nut, or, for that matter, chewed some coffee beans, or had a cup of coffee.

At a different time and place, and for other purposes, one’s taste buds or nutritional or medical needs may be irrelevant to the work of conceptual classification. One’s focus, at that time, may be decorative, aesthetic. The speaker on this other occasion might mutter to herself something that could be translated as: ‘How should I lay out my kitchen and its furniture to impress my dinner guest?’ The *visual* appeal of the multicolored kola nuts, coffee beans, or the coffee brewing machine might be paramount to her interests at this time, so that the colours of the kola nuts are no less significant to her intentions than the colours of her dining table, kitchen cabinets, or bookshelf. In her mind – and since the emphasis is on the visual – she might

ignore that some of the things to be arranged are fruits and others are woods, etc., and focus instead on colour coordination.

At yet another time and place, the same person – in search of a general, more total description – might need to pay attention to more than any specific aspect of the kola nuts. The occasion might require her to emphasise *all* she knows about kola nuts: their objective and subjective qualities; similarities and differences between and across the nutritive or pharmacological classifications; their physical shapes, sizes, etc. Depending on the occasion, then, and in one way or a category of ways, the observer arrives at a generalisation which she thinks to be – given its audience and purpose – cognitively, socially, or aesthetically satisfactory.

Although everyday life requires us to engage in these sorts of generalisation all the time, philosophical analysts of concepts and philosophers of multiculturalism tell us that, at the basis of processes of generalisation, are occasions in our minds for a higher level of satisfaction than we may objectively be entitled to. In fact, some of our colleagues go as far as to argue that – beyond the naive attitude to the world – *any* intellectual satisfaction in most kinds of conceptual generalisation is unhappy, because our conceptualisations are always untidy and more often than we wish to believe unwarranted. Generalisations are certainly unwarranted by those traditional epistemological theories which assume that our conceptual descriptions ‘mirror’ the reality or essence of the objects of description, or the type or class generalised about.

What would it mean to say that one’s concept of ‘kola nut’, for example, mirrors, represents, or corresponds to the green and red entities on my dining room table? We see the problems involved more clearly by retracing the arguments developed by a number of epistemologists, such as Bernard Williams, Hilary Putnam, or Richard Rorty.

In a series of books – *Descartes: The Project of Pure Inquiry*, *Ethics and the Limits of Philosophy*, *Moral Luck*, and, more recently, *Truth and Truthfulness* – Williams, for example, has developed at least three kinds of languages that reason uses to make concepts. He distinguishes: the language of science (e.g., physics) that seeks to present an absolute (absolute because universal and non-relativistic) description of natural states of the world; the language of general ethics that seeks to provide a ‘thin’ description of ethical truths (e.g., the concepts of rightness, goodness, justice, etc.); and a ‘thick’ language of ethics that seeks to provide contextual and therefore relativistic ethical judgments (for example, about whether it was right or wrong for the junior clerk, Nkiru, on her way to the office yesterday morning, to refuse to give a lift to an unacquainted old lady). While the first type of language allows the physical scientist to explain and predict the behaviour of nature under strict causal laws (gravity, planes, optics, etc.), the second allows a thinker in one language to make cross-cultural judgments about, say, behaviours of peoples who live in another culture, or peoples who lived in a past which the speaker could never experientially recapture from an internal point of view.

If Williams's position on the first type of language resembles the early Wittgenstein – the Wittgenstein of the *Tractatus* – his position on the second type of language, regarding the possibility of general statements in ethics, indicates that he is aware of the implications of this position in comparison to the arguments of the later Wittgenstein – the Wittgenstein of the *Investigations*. For *this* Wittgenstein, cultures and societies are embedded in 'forms of life' within which the internal participants play 'language-games', such as the making of evaluative moral judgments about one another's motives, actions, and purposes. Williams's point, then, is that cross-cultural ethical judgment could only be 'thin' (for instance, some things are good and others are bad; certain things are just and others unjust; or some things are beautiful and others ugly). This kind of statement cannot penetrate experience any deeper without becoming thick. And one can speak thickly only where there are concretely shared experiences, not merely abstractly shared concepts. To make moral concepts more useful at the levels of everyday social interaction thus requires a shared way of life: linguistic, religious, commercial, etc.

Since the potential cross-cultural speakers are presumably not be playing the same language-game, as they belong to different forms of life, cross-cultural judgments can only be made from a high level of generality, where each party must be ready to say, for example: 'What kinds of objects would you consider beautiful or ugly?'; 'In your culture, is it just or unjust to rob the rich to feed the poor?'; 'Do your people consider it civilised or uncivilised to commit judicial murder?'; etc. To side-step this general level of questioning and move directly to condemn specific practices of the other culture, without first ascertaining the rational grounds for the practices, would lead one to draw, at least, hasty conclusions that may or may not be appropriate. The universalist would say that we are, ultimately, able to pass valid judgments about the appropriateness or inappropriateness of specific behaviours across the cultures, without these judgements being automatically ethnocentric. The relativist would say that any such judgements, no matter how careful and thorough the process of critique that lead to them, are not decontextually objective. Perhaps dialogue has merely enlarged the rules of each interlocutor's game, so that with the newer rules the participants have acquired they have created a newer, larger, language-game or culture, but this newer larger language too would have its own contextual limitations. And, for the relativist, it is not yet possible to create a universal language-game that would be relevant to passing judgement on every habits of every culture, without regard to serious - formal (rules) and substantive (content) – differences. Wittgenstein believes that what rules or language-games share across them is no more than 'family resemblances', and these resemblances are not serial or logical relations but rather historical and genealogical. The evaluative ethical assessment on the basis of family resemblances thus would always be, as it were, from another place, from the point of view of another culture or, in the case of judgment passed on the past, from another time and on the basis of another moral sensibility. It is an easy step from here for radical relativists to argue that what we understand of other values does

not amount to much, so that the rationality of worldviews are incompatible, and that contextual ethical judgments are incommensurable.

Yet even for the Wittgensteinian and the radical relativist, *some* morally evaluative cross-cultural statements, however at-risk for meaninglessness on account of its generality, could be made because all the actors, and across cultures, do believe there are kinds of behaviour that one can call right, and behaviours one can call wrong; certain actions can be said to be good, while others are said to be bad; or proper and improper, and so forth. The problem is that this sort of general agreement may be all that can be cross-culturally guaranteed. There is no guarantee that the cross-cultural actors may reach agreement about which highly specific, culturally or linguistically contextual behaviour or conduct is right or wrong, good or bad, proper or improper. This is true not only for average citizens of different cultures, but also for the anthropologist or philosopher recording and judging the activities of a foreign culture under study. While the researcher may not understand or approve of the behaviour she is recording, her knowledge and judgment – to the extent that these are not informed by the experience of the form of life being studied or judged – remain, as it were, on the outside.

A 'thick' moral judgment, on the other hand, is quite specific and contextual. It is not only the system of beliefs leading to a behaviour, or an action resulting from such a belief system, that is evaluated, rather, both the belief system and the behavior predicated on it are judged. To be able to make this kind of judgment the speaker would not only have to have seen what was done but also have to have understood why it was done. To gain these two levels of understanding, however, one would have to participate in the form of life and the language games of the culture, or custom in question. The dilemma is that once one has so fully embedded oneself in that culture, the culture, being a total package, may nicely rationalise the actions it authorises so that it is no longer clear on what basis the one making the judgment declares (either or both) the belief system and actions deriving from them as irrational, immoral, etc., (except as may be allowed or dictated by the culture one is evaluating). The consequence is that, as Williams sees it, there is no universally valid perspective from which a person external to a culture might judge that culture's authorised reasons for approving or condemning specific behaviours which are entirely within the practical cultural orbits of the same culture. Another way of saying this is that, when it comes to making 'thick' ethical judgment, one culture may not have the 'right' kind of reasons to judge another culture, because the judged culture's own reason or rationality has intellectual and moral sovereignty over its own actors.

This is the 'relativistic' streak in Williams's thinking. Each culture, he suggests, develops systems of justification for its particular value practices, and it is only by a stretch that one moral judgment based on the values of one culture might be strongly made, especially uncharitably, about another culture.⁶ While cultures interact, influence, and even transform one another, these interactions, influences or transforma-

tions occur not because anthropologists or philosophers decide upon and sanction such interactions ahead of time, but because individuals living their daily lives – with varying levels of self-awareness or unawareness – assimilate aspects of other cultures into their own worldviews and/or practices. Williams's tripartite language of reason thus follows closely the distinctions that are usually made, in analytic philosophy, between facts, values, and interpretation (or representation).

This multiplicity at the level of reasoning and justification also structures Putnam's *Realism and Reason*, one of the earliest books to awaken Euro-American analytic philosophy from its own kind of dogmatic slumber. Putnam argues, for example, that the classical correspondence theory of truth is wrong because the idea that a 'non-psychological' fixes our reference to objects - i.e., that nature itself determines what our words stand for - is totally unintelligible. The correspondence theory of meaning - what Rorty called philosophy as 'the mirror of nature' - requires one to revert to, in Putnam's equally colorful language, 'medieval essentialism' in order to account for experience or concept-formation. This medievalism consists in a belief that the world is naturally populated by 'essential' or 'self-identifying objects' and 'species' – essences on behalf of which, it is presumed, sign-relations could be thought of as having been built by nature into nature itself - rather than by *our* mental constructions of nature. Putnam thus rejects the correspondence theory, though not in favour of relativism. In addition to questioning the adequacy of various brands of relativisms and ultimately rejecting them (he thinks that some relativism, including Williams's account of the possibility of scientific 'absolute' conception of the states of nature, is in the end metaphysically relativistic), Putnam rather follows Quine in a different direction. He rejects the idea that there may not be things 'out there', independent of our language-games, (whether the cultures that divide us are the cultures of scientific language versus ordinary language, past cultures versus present cultures, or one culture versus a foreign contemporary culture). But Putnam also shows that the fuzziness at the boundaries between these spheres of language or culture – the languages of fact, value, or interpretation; of the present versus the past; or of cross-cultural judgments – allows us to speak only of a continuum from one extreme (of objectivity) to another (of subjectivity). How one 'standardises' the judgments we make along this continuum may be conventional, but not entirely so. For example, when one says: 'This is a *star*,' and 'This is a *constellation*,' and then 'This is the *Big Dipper*', the conceptual relativity of the language(s) is clear. But the relativism of this conceptual relativity is not – as some philosophers explicitly or implicitly suggest, or as some (like Williams) end by saying against their own stated objective(s) – absolute.

It is important to state the reasons why some philosophers radicalise conceptual relativity, and end up arguing about whether or not there is anything at all to be characterised as the 'real' or as 'reality'. Some in this group of ontological relativists propose that all is a 'chain of signifiers'. The opponents who sometimes wish to caricature 'continental' philosophy ascribe to French philosophers like Derrida, or literary critics like de Man, this 'there-is-nothing-outside-of-language' position. While

critiquing the metaphysical dualism believed to exist between things and language as a remainder of Western *phallogocentrism*, Derrida – and even some who might only vaguely allow themselves to be called ‘deconstructionists’ but are, nonetheless, enthusiastic advocates a post-Philosophical culture – has not been known to claim, as the slogan goes, that ‘there is nothing outside the text’. Common sense – and science in all cultures – suggests that there is an extra-linguistic world of nature. The problem, as we have seen, is precisely how to nail down the meaning of the word ‘extra-linguistic’. Does this mean *cognisable without language*? But then what if cognition is itself a linguistic phenomenon? Or should extra-linguistic mean, *captured in language but not language*? Then how do we ‘transcribe’ the captured except by language and into yet more language? Or should we deny that there is extra-linguistic truth about nature to be had, and believe instead that language itself is natural, so that we can read out of the logic of grammar the law of nature as such? This is clearly what Chomsky believes. But then it would correct to say not only that language is natural but also that nature and its laws are linguistic, so that there is no natural law that should contract the law of language – and we are back to the original controversy.⁷ Deconstructionist and post-Philosophical critics, as I read them, insist – and in this I am with them – that the world is not one but many,⁸ the ‘law’ of nature not one but many, and our concepts of world as diverse as our worlds.

And we should be willing to follow the consequences of the argument. We do not need to arbitrate among analytic and continental philosophers – to decide who is right and who wrong – that is not the point. Instead we should aim to show that, among philosophers of science as among philosophers of language and of multiculturalism, the answer to the question of ‘What is reason’ – or allied concepts like objectivity, truth, knowledge, thing-in-itself, etc. – is far from being one, distinct, and clear. We should also show that the available answers, many of them quite good, indicate that ‘reason’ (and so objectivity, truth, etc.) is better spoken of in the plural. Whether this pluralism conducts one – the one interested to stabilise the concept of reason – down the road of essentialism or foundationalism in matters of rationality and objectivity, or conducts another person – who wants to evade the problem of reason altogether – in the extreme opposite direction of irrationality, subjectivism, or metaphysical solipsism, is secondary to our present concern. I consider the choice of either solution as secondary to my main concern not, of course, in order of importance. Rather, this is to reiterate that I will have answered the question I have posed, if I am able to show that the range of what we consider rational (or true or good or beautiful) allows for a plurality of conception. In fact, reason, if it were a person, ‘speaks’ plurally both to itself and to us. Because this plurality is at the heart of language, scientific or literary, professional or ordinary, the rationality of any language thus seems to exhibit itself by way of difference. How reason or language, in a dialectical re/turn on itself, aims to ‘unify’ the diversity-generating difference in its own constitution is, to me, among the most perplexing questions.

Diversity and the Difference It Makes

Following Derrida, de Mann and Nietzsche in the continentalist tradition, we must accept that Platonism may never again possess unmediated and absolute sway in Western philosophy – for example, in regard to the theory of the mind's apparently little-fettered access to the truths of metaphysical objects.⁹ Beyond the pedagogical values, it is not clear even in Plato's work how it is that objects 'participate' in their forms, or how these forms of objects may participate in yet more general forms, a type or a class. Kant, as we saw, insisted that though the mind tries to transcend the limits of experience, it must nonetheless learn to soberly face the antinomies that result when, in this transcendence, the mind additionally tries to practise uncritical metaphysics. The uncritical metaphysicians today are probably best represented by the mathematicians who believe that numbers have 'real' metaphysical existences; or religionists who claim that their belief in God can be based solely on a logical proof of His existence.¹⁰

Yet transcendence remains a crucial condition for any empirical experience, so that the realist/anti-realist arguments about meaning and reference have their roots in this Kantian problem. Kant's solution, you recall, involved negotiating the relation between dogmatism and scepticism, in the form of a critical transcendentalism. Kant also showed how pure reason (in sciences of nature) could be possible, while different from practical reason (in spheres of morality and ethics), which is yet distinct from aesthetic judgment. Some of us, comfortable in this tradition, recognise that at some level a realist account of reference is nonnegotiable. Realism allows one to account for the data of the facts of experience, *including the fact that there are multiple ways language could be said to 'refer' or 'relate' to a thing*. In the realm of experience – and especially in the matter of the relation of word and thing – diversity goes all the way down, and, as we have shown, in both the objective and the subjective directions.

There are some who oppose the multiculturalist epistemic realism I have just described with a different version of realism: 'causal' realism. The causal realist may not necessarily deny the multiple identities of subjectivity associated with linguistic and multicultural realism, or the idea of conditional laws of nature (gravity may be a law on earth but not in space). Yet, there remains a fundamental difference between causal and linguistic realist methods of description of (either or both) diversity and contingency, or the idea of natural law.

Almost counter-intuitively, Rorty falls into this class of opponents, so let me explain how. These reasons can be read more easily in *The Consequences of Pragmatism*, where he argues the relation of language to the world may be causal but not semantic. He makes similar point in various ways in other places as well. In this way Rorty (and his pragmatist allies such as Cornel West and Dewey) are profoundly Aristotelian. Like Aristotle or Darwin, the pragmatists think that reason is a part of nature and rationality an adaptive (hence a 'pragmatic' biological and historical phe-

nomenon). Unlike Plato who believed that philosophers ought to become politicians; to be in politics is to become rational, just as the soul must govern the body, and reason the appetite, so that man can live the life of a rational animal, Aristotle believed that politics precedes philosophy. For him reason was an organic part of life, so that though man is a rational animal, this reason was not infused in man from outside of the biological and political condition of life with others in community. Before I proceed to explain the difference existing between some of us and pragmatists on this question, however, let me clarify the agreements. I entirely sympathise with what I think is the motive behind Rorty's pragmatic moves: he wants philosophy to abandon the narrowly analytical and, he thinks, by now unproductive method. He thinks that the endless technical discussion of concepts like 'The Truth', 'The Good', 'Justice', etc., has become nearly narcissistic. Yet this is a discussion that seems to have dominated much of twentieth century mainstream Anglo-American philosophy. Pragmatism, in the version Rorty proposes from his reading of Dewey, requires that philosophy return to a certain kind of Darwinian naturalism, where we realise that the most important values we hold – liberal democracy, human rights, social justice, respect, etc. – do not require essentialist or foundationalist grounding in 'Reality' or 'Truth'. Nor is it essential even for the development of science and technology that we prove that there exists something like an unchanging 'Nature' to which our concepts of the true and the false must, for example, 'correspond'. Natural and social realities in themselves and in their relations may be as fuzzy as our distinctions between facts, values, and interpretations, and there is nothing we can possibly do other than proceed – as we already naturally do – to their (more or less conditional) standardisation, normalisation, and routinisation. It is hard to explain, if not impossible to conceive, what a 'normal' world looks like without the active participation of humans in the normalisation processes.

In other words, the various 'rules of thumb' – induced largely by practical considerations – we already effectively employ to remove or ameliorate fuzziness are good enough even for philosophy. (If the Federal Drug Administration approves a drug therapy that, in experimental scientific tests, proves, say, 70 percent effective in treating a disease, even when the therapy itself may do other undesirable things called 'side effects', why shouldn't philosophy be satisfied with similar serviceable patchwork idea of reason or the 'rational'?) For philosophers to continue to insist on greater clarity where none seems to be forthcoming appears, to Rorty, self-defeating and less than candid. Such a philosophy itself requires, at very least, that we ask why it is assumed that this is the best way to do philosophy, in light of other ways in which professional philosophy could contribute to the social and moral edification of citizens, by producing, as poets and writers do, new concepts that are useful to education and socialisation, in the more general liberal and democratic culture. Rorty believes that it was precisely in this direction that American pragmatism wished to steer modern philosophy, and he thinks some of us would do better to return today to that tradition.

The problem I find in this picture of Rorty that I have painted is that it is not clear how, in overcoming Philosophy, we are still to distinguish what philosophers do from what, say, poets and novelists, or journalists and literary critics, do. And I do not presume, on one level, that Rorty would necessarily think this a bad thing. He would probably argue that what philosophers do is not very different from what the engineers and janitors who build and clean our classrooms do, except that – while the engineers and the janitors build and clean tangible objects – philosophers build concepts and ideas, and try to clean the fuzziness of those concepts and ideas. The goals are not only related, they converge: while the engineer or the janitor seeks to make our lives as teachers and students comfortable, philosophers, likewise, do or should endeavour to see to it that their concept-building and criticism are equally beneficial to the larger society (including the communities we presumably share with the engineer and the janitor). Rorty's dissatisfaction with analytical philosophy seems to result from a suspicion that this brand of philosophy has become nothing more than a self-serving conversation in a closed, academic club, where members comfortably talk among themselves while forgetting that they, and especially their comfort, are part of a larger world of others who do not so talk, and whose needs appear to be irrelevant to the discussion.

If this picture of Rorty is correct, he again has my sympathy. But I part ways with him in my conviction that there is still some special work for philosophy – perhaps not for the First Philosophy, but *philosophy* in any case – that may justify its technical stuffiness, if not the social snobbery. Since we do not wish to abandon the effort to determine that in which notions like 'reason', 'truth', 'reality', etc., consist – nor willingly abandon the work of making such conceptual determinations to the cognitive psychologists alone, to poets and novelists alone, or to preachers alone – there is room for philosophers to contribute, from their technical and even overtly narrow training, to the expansion of the conversations on such topics. And likewise questions about issues like 'the good', 'justice', 'progress', etc. My concern is that causal realism abolishes the most technical of the philosopher's work, and thereby *risks*, at least, a reduction in the critical spaces available in the public sphere, and at most, a handover of public debate on certain issues to either science (as in scientism) or to ideologies that may be equally less reflective (e.g., nationalism, religion, racial supremacy).

It seems to me that philosophy could best make its contributions to culture if it did not limit the range of *issues* that matters to it, nor the *methods* that it could employ in the pursuit of knowledge about these issues. If I am not attributing too much importance to it, it seems that causal realism denies at least the semantic option in the range of available philosophical methods. Unless pragmatism's apparent impatience with theory is tempered, there is real danger that pragmatism could lead, as Cornel West had feared (or celebrated, depending on one's point of view), to an *evasion* of philosophy. True to the continental tradition, therefore, I think that philosophy must insist upon the persistence of theory, *and* guard, as Kant did, against a hasty 'overcoming' of either metaphysics or philosophy itself. Without such atten-

tion to theory, I believe that discussions of issues like diversity, of thought and of social life, would be greatly impoverished, by sweeping key epistemic aspects of the problem under, as it were, one corner of pragmatism's holistic (i.e., insufficiently differentiated) causal rug.

Theoretically, the causal solution, instead of moving us forward, returns us to the origins of the problem we needed an answer to in the first place: How does language *relate* to things? What is causality? Is there one, or are there multiple ways of causally conceptualising an entirely non-semantic relation to the world? Is there one, or are there many worlds, that we so conceptualise? Or (we should ask) would the very idea of 'conception' have lost its meaning in a causalist framework? Does the non-semantic explanation seem to suggest that a one-size-fits-all response to all these questions may be possible? As we see in the case of the psychological realist, where it is said that the relation between word and thing is causally 'inside the head', the extension of the notion of causality to the relation between the word (of the subject) and the things (the object) returns us to that which was at issue in the first place: an adequate theory of reference.

Causal psychologism and the causal ontologicalism (this is a good description for what Rorty and his fellow pragmatists mean) are mirror images of themselves; they betray just a tad too much a trace of a reaction against Platonic dualism, a dualism which pragmatists then try to overcome through the notion of one kind of causality or the other: *a* causes *b*; or *q* is caused by *q*, etc. But to tell us that '*a* causes *b*' does not satisfy the one who wishes to know what is meant by 'causality', or what kind of epistemic claims the person who says he *knows* what causality means might be making. Against both the Platonist and the pragmatic causalist, let us consider the disquotational theory of reference which, I think, is more complex and more promising as an answer to the Platonic problem of metaphysical dualism that has bedevilled traditional theories of reference. Disquotationality provides an alternative to Platonism by sidestepping the Platonism implicit in the correspondence theory of truth (often implied in thick realism, in one version or the other - for example, that language 'tracks' reality; that language 'hooks' onto things, etc.) and avoiding the dogmatism about essences or types or class that metaphysical idealism could lead to. The disquotational perspective also avoids the extravagance of the literary rhetoric, 'there is nothing outside the text'.

Disquotationality does these things by proposing a deflationist theory of truth, where a 'true reference', for example, is in turn reducible to statements whose conditions meet conditions of assertability. Under conditions of assertability, one understands that a word is 'true' along the lines suggested by Putnam in *Realism and Reason*: 'not by associating that word with a property, or a correspondence', but by learning the meaning of facts as plain as the facts in this sentence: 'Snow is white' is true if and only if snow is white. In the specialist's language, though I cannot attribute to Putnam himself how I am about to describe this, the 'Snow is white' and similar statements are known as 'T-sentences' because of at least one of their pre-

suppositions: they are derivational – and therefore can be said to be representative – of a specific relation between language and mind.

The most recent pedigree of this presupposition is the so-called transformational theory of language, and in particular Chomsky's theory of generative grammar, propounded in other forms also by cognitive psychologists like Stephen Pinker, where it is claimed that there are universal logical rules which are grammatically transformed into truth-sentences.¹¹ These sentences thus reveal, or re-present, in their sentential structure, what is believed to be also the 'deep structure' of the human mind. This is a 'generational' or 'transformational' theory of language precisely because it is the (possibly, arguably) universal structure of what we call 'reality' or 'nature' that the mind, in the T-sentences, generates or transforms into language. Under this picture, truth-telling is believed to consist in knowing how to linguistically follow (or, a better word obey) the rules of nature whose universal logic requires equivalent transformation into the logic of language, or grammar. To learn the grammar of a language is thus to learn the rules or laws of both nature and mind, rules of which the grammar is generationally representative. Mastering speech, accordingly, means to learn to speak a language grammatically to generate truths about reality, in statements such as '*p* is true if and only *p*.'

Wittgenstein comes quite close to this view of language in the *Philosophical Investigations*, with the exception that the trans-cultural universalism evident in Chomsky's theory is either absent, weak, or implicit. Because Wittgenstein was convinced that language-games are properties of 'forms of life', and forms of life may have only 'family-resemblance' across them, it is not clear that this form of relation across forms of life could be said to be as natural or universal as Chomsky - with perhaps little qualification - appears ready to ascribe to either nature, mind, or grammar. Wittgenstein has been interpreted so as to support positions in either of the opposing directions - the direction of incommensurability, where forms of life are like monads existing in their individual selves; or the direction of cross-cultural 'dialogue', where it is argued that the language-game of one form of life could charitably or uncharitably 'confront' another in view of producing more universal concepts of notions (truth, rightness, reality, etc.), even if differences remain about the meanings of these concepts when one tries to cross-culturally apply them to specific behaviours (e.g., a raised thumb, or feet on the table) in highly specific cultural or linguistic contexts.

Rorty and Putnam are prime examples of those who have drawn Wittgenstein into these different directions - Rorty towards relativism and anti-realism, and Putnam towards objectivism and realism of various shades. It is significant, though, that these three, Wittgenstein, Putnam, and Rorty, would agree that, at least in a rational reconstruction, we *learn* the processes (what Wittgenstein called 'game') of producing statements in which words like 'true', 'good', and 'right' make sense. The difference is that, whereas Rorty sometimes says that such words are mere compliments we pay to those who say or do things which please us, Putnam thinks there may be, metaphysically speaking, weakly or strongly objective 'realities' (the scare quotes are

there because 'reality' needs to be defined) to the things about which we say these words. Putnam doesn't think that all cultures that use the list of words we most recently made apply them to the same things (just as a raised thumb or feet on the coffee table doesn't mean the same thing in all cultures), assuming that 'same' means what we usually understand it to mean; or that where there are things to apply the words to, that there must be one and only one concept that applies to each thing, or that there is only one way to make up the applicable concepts. In this Putnam approximates the position I have argued for, a position usually associated with the continental, afro-multicultural, traditions in Euro-American philosophy.

Putnam's analytical commitment to the position that T-sentences are learned has been made by both Euro-continentalists and African and Afro-American philosophers: from Judith Butler through Slavoj Žižek to Kwasi Wiredu and Paulin Hountondji, the impact of the multiculturalist framework is evident. All four would argue, for example, that communicative truth is linguistically 'performed', just as the pragmatist Rorty would argue that truth is enacted. To learn the conditions under which an assertion may be warranted (i.e., justified within a language community as 'correct', 'true', 'right', etc.) and then to accurately (i.e., in a manner comprehensible to other speakers of the language) make truth-claims based on these conditions: this is to be a competent user of the language. In a competent speech act, therefore – more than passively mirroring what is presumed to be 'out-there', or merely reporting what is presumed to be in one's mind, or assenting to others' remarks – when one raises a claim to truth (or rightness, goodness, justice, etc.) one demonstrates a learned behaviour to *make* statements whose truth or other values could potentially be rationally evaluated. Internalisation of assertability conditions is thus the process of linguistic and rhetorical socialisation through which one comes to master the use of a language. One has also instrumentally learned how to say what may be deemed useful or un-useful, depending on the given situation. Far from being a mechanical process, speech is thus a creative process in which the 'us' addressed by a language-speaker could be as large or as narrow, as varied or stable, as one's linguistic expertise and intellectual and moral imagination would allow.

The Social Construction of What?

It is one thing to say that we know what we mean when we say that we learn to assert truths about the *social* world. But what of the *natural* aspects of this world? Do we also learn to 'assert' the nature of nature - or does phrasing the question in this way lead us inexorably back to the untenable aspects of Platonic metaphysics?

John Searle's *The Construction of Social Reality* offers some valuable insights which could be considered as some sort of progress in the range of answers that can be provided to these questions. One of these insights is the distinction he makes between 'constructed' social reality and 'brute facts' of nature. The dimension of nature that constitutes what we call the 'real' world belongs to the latter, although we must quickly add that this does not mean that we have access to brute facts of nature in a conceptually unmediated way. Searle does not even think that Kant was

right when he, Kant, believed that there might a *Ding an sich*, a noumenal 'thing in itself' which must be supposed to somehow exist but the how of which we know not. Minimally, the commitment to the existence of 'brute facts' of nature merely commits us to the thought that, though we make the world, we do not make it *ex nihilo*, out of nothing.

We 'construct' the social world at least out of other social constructions of the world, and certainly by re-constructing material objects of nature. This position, furthermore, does not commit us to explain what 'matter' or 'nature' consists of in every state, or how either is 'in itself'. It merely says that there are things out there that do not appear to be ourselves, and with which we interact when we make our world or worlds. In fact, some of these things we are barely able to manage or control - the volcano happens, the tornado comes - and by whatever name(s) we choose to call these and similar things, or in whatever language, they are forces of the said 'not-us' which, like the force of gravity, we must reckon with, and often reckon with on *their* own terms (we have little choice other than vacate the earthquake zone or take out an insurance and wait for it to happen at its own 'appointed' time). To say that these not-us-es which we have decided to call 'brute facts of nature' could be 'constructed' by humans is to say something meaningful, but meaningful only in a special way. It is true only in a very technical, limited, sense, as in the following examples. We might say, to use the examples familiar from Putnam, that the *constellation* of the stars or the *Big Dipper* are 'constructed' by astrophysicists, without implying thereby that the stars themselves were somehow intrinsically fabricated by humans. In other examples, we might say (as I did in *Achieving our Humanity*) that 'race' as we know it today was an invention of modernity, similar to the way others say that America or Africa was 'discovered' by so and so; or as Heidegger, in his characteristic penchant to shock, argued that Newton's law could not be true if Newton had not existed, and so forth.

To speak in any of these and similar ways is *not* to say that stars or race, America or Africa, or the law of gravity did not exist before the astrophysicist, Indian or African or European explorer, or Newton made the 'invention' or 'discovery' in question. This manner of speaking is, as Rorty noted, merely a way of paying compliments to - or for others, expressing a more ambiguous evaluation of - the thing discovered, the discoverer, or both. Rorty is correct because 'paying compliments' to the explorer or the scientist is a way of acknowledging, in our examples, that the rest of Europeans probably would not have known that the places or peoples or laws existed, or how they existed, without the ingenuity and enterprise of the more curious among them. A population's gratitude, and therefore the compliment it pays to the curious and the gifted, or the lucky investigator, is in proportion to the recognition of the fact that just because the people were ignorant of the nature of stars or other cultures or the law of gravity did not immunise them against existing or future influences of the stars or foreign cultures or gravity. The discovery of these things and 'other' peoples therefore could have been highly significant as to save the discoverer's people's existence on earth, or to merely improve

their comfort through better adaptation to the environment, through exploitation of the discovered things or peoples. By drawing attention to the realities – i.e., suitably ‘constructing’ (in this sense ‘presenting’ or ‘re-presenting’) the things in question for perception, or constructing the appropriate form of perception that enables one to see what the constructor believes to be ‘out there’ – whole peoples come to appreciate, or better appreciate, through cognition, realities that have or could have enormous influence on how they live and die on a planet they share with the objects of cognition. Explorers and the scientists thus enlarge our worlds by enlarging our minds. In consequence, discoveries or inventors make it possible for us to better manage or control our environments.

But there is another meaning to the idea of social construction of reality: for example, the university programmes in multiculturalism, the twenty-five cents coin, or my laptop computer. These objects have natural and material components that humans, as it were, polished and assembled in order to accomplish particular ends. This, you might say, is a *functional mobilisation* of stuff in various states of ‘nature’, in order to mould it into forms that satisfy specific human interests. Whether this interest is in cultural diversity, commercial currency, or computation, we cannot say that (for example) DePaul University created out of nothing the individuals which comprise its diverse faculty or student population; that Nigeria’s Treasury Department created out of nothing the copper with which the *kobo* is minted; or similarly that IBM’s engineers created the sand of which its electronic processors we call computer chips are made. Yet, diverse individuals randomly existing in society do not constitute a multicultural faculty or student body, silver automatically a coin, nor sand a electronic chip. Diversity, money, and computers are truly social constructions: they are stuff in nature technically functionally mobilised to satisfy, in these examples, educational, economic, and technological needs. The relationships among and across these needs – and therefore the kinds of stuff of nature conscripted to satisfy them – are themselves social constructions.

While some parts of the construction may thus be entirely conditional, there are also less and arguably less conditional aspects of the construction. At one extreme, the *kobo* could have been made of any metal other than copper. At the other extreme, though we do not have the guarantee that the earth will last for ever, we feel alright, based on what we know, to go ahead and make retirement plans on the assumption that we wish to spend it in the Bahamas. The conditional aspects come from the fact that we construct based on limited knowledge of what materials we are available in nature; the cost of extracting which of them is weighed against the level of satisfaction the end products would yield; and intangible things like custom and prejudice – convention, nepotism, self-interest, etc. – may play into the decisions about where and when to construct what out of what. The non-conditional parts of the construction consist in such facts as that – whatever it is one chooses to construct with, however one chooses to construct, or to whatever purpose – one is not constructing out of nothing; one constructs something out of something. Thus, whereas the brute facts of humans and metal and sand have existences prior to their

teleologically technical mobilisation, they become social facts somewhere along particular moments in a continuum of the processes that lead to satisfaction of an end or ends. It has been the task of metaphysics not only to explain what and how 'the thing' of nature is, prior to its encounter with humans and human interests, but also to try and tell us precisely where in this continuum the state of 'nature' of the thing ends and its 'social' construction begins.

Did humans become socially constructed only when they discovered that identities like gender, race, and class are not 'natural'? Or was humanity already constructed when the Igbos, led by their clerics, believed that there in every Igbo a flint, *chi*, of the Divine Intelligence, so that the 'function' of man on earth is to make the flint shine in all one does? Or when the Jews and later Christians believed that humans had souls endowed them by God – and, in the case of Mohammed – by Allah? And souls which humans must work hard on this earth – even to the extent of doing things that might appear strange or awful to their fellow humans – in order to save? Will there ever be a time in which we could see humanity in its *natural* essence, free from all social construction?

In the case of natural materials, like copper or sand: when did they become constructed as natural *resources*? When we discovered their suitability for making pennies and other domestic and industrial goods? When we discovered that we needed computers? Could we notice a 'fact' – in which case would we still consider it a 'fact' – that had no potential to be of use to us, or if it was not an obstacle in our effort to mobilise other facts? When does a fact become a fact? Are there times when a fact ceases to be a fact – functionally drops out of view, so to speak, and further into oblivion and, shall we suppose, factlessness?

And finally, *what* determines what is or isn't socially constructed, at what time and what place? Is *that* thing itself socially constructed? It is the multiplicity, and the problems in and across the possible answers to these and similar questions that have baffled those who seek to understand what it means to say that reality is socially constructed. While some extraordinarily poetically gifted among us, like Heidegger, have profited handsomely from the confusion, it is these confusions themselves that, I believe, fuel the rivalry between the realist and the anti-realist explanations, foundationalist and anti-foundationalist positions, positivistic materialism and subjective idealism, and – implicitly, though to a decreasing measure – the continental, analytical, and multicultural traditions in modern and postmodern philosophy.

In the midst of the confusions resulting from these unresolved, and some of them unresolvable, questions, the lessons of philosophical multiculturalism are, I think, quite obvious. If we create our concepts for things in the world, rather than being mere victims of nature in the matter, it means that our conceptions are perpetually threatened in their consistency – and from *all* possible sides. First, our fashioning of these concepts (even if not out of nothing) and their subsequent imposition on brute facts is never total. Nature, or aspects of nature, it seems, will always exceed the closure we conceptually seek to impose upon it.

There is of course the naive psychological attitude we must sometimes adopt in the everydayness of life: we must sometimes think, like little children, that we have more power over things than we actually have; and this attitude is not always bad, especially in those circumstances when it is not clear that we could know or do otherwise. But the issue is more complicated than this. If we do not – as our minds have been trained to do – gloss over differences in the processes of imposing a conceptual generality, we would know (or should know) that, for example, all kola nuts – even all green kola nuts – are not alike; that no individual person is identical to another; and neither is any thing in nature completely identical to the next. Yet things we call ‘kola nuts’, ‘persons’, etc., do share some similar characteristics, and it is usually on account of these characteristics that we generalise about the particular(s), classifying this group now as ‘kola nuts’, ‘humans’, ‘metals’, or ‘sand dunes’.

Continental philosophers of language and of multiculturalism, especially those who hold, in the relevant metaphysical or anti-metaphysical and epistemological matters, positions such as I have advocated, do not want us to forget, however, that even those similar characteristics of things on the basis of which we generalise, have been ‘preconditioned’ – as our examples showed – by prior human interests, needs, and functions. The argument of works such as Senghor’s ‘African Negro Aesthetics’, and Habermas’s *Knowledge and Human Interest* make clear just how such preconditions, or ‘prejudgments’ as Gadamer would call them, are the basis upon which all statements of knowledge, any knowledge, must depend. While the psychologist sometimes characterises these positive forms of prejudice as ‘stereotypes’, the linguistic and multicultural turn in philosophy lays bare the ‘natural’ motivation behind them. The fact of the matter is that *what* we wish to do with the things we are conceptualising – the things we want to type, or the particular we want to identify and group into a class or category – plays an important role in the very act of conception, in the typing or the classification. Freud, in his theory of the unconscious, could be mobilised to explain some of these aspects of how the mind works. And Marx, too, in some of his materialist critiques of Hegel’s metaphysical idealism, could be evoked as, so to speak, a witness on these issues. The safest conclusion, then, is to say that identifying the conscious or unconscious motives behind the intended or actual uses of our conceptual organisations, the functions of categorisations, as it were, should be as important to the philosopher as the epistemological achievement of conceptualisation, or the metaphysical classificatory organisation of things in nature or society. Conceptualisation is thus a process whereby, *for known and unknown ‘reasons’*, we impose the appearance of sameness – the logic of (self) identity and similitude – upon ‘brute facts’ of experience, the experience of a thing or things that, otherwise, could not appear or present itself to us as *our* experience in any other cognitively satisfactory manner.

And let this be clear: “‘All Cretans are liars’”, said the Cretan.’ Our own general concepts of diversity, multiculturalism, and particularity are themselves only terms given to social and natural realities that are far less conceptually distinct – more historically fluctuating and socially shaded, in their objective existences and in their

contingent inner forms – than the terms given them. Any concept – including *this* concept of the concept – when compared to the differences among individuals that the concept is intended to intellectually capture (for example, as in the concept of ‘racial minorities’) is often greatly untidy, sometimes to the point of unintelligibility and, from certain perspectives, arbitrary (for example, the ‘minorities’ are often the numerical majority, so that what is meant by ‘minority’ in such a context must refer to meanings other than numbers). However, conventionally, as with any conceptual and instrumental norm, the concept, at its points of application, reveals little or none of its philosophical problems because such application is normalised, standardised, and quite routine in the relevant situations, often historical, time-crusted, institutions. The epistemic or philosophical arbitrariness is tolerated because, as actors, we find the concept useful, convenient, and functional. But what if it is no longer useful, convenient, or functional? The lesson from both science and the humanities is that we should and do change concepts. We invent new general concepts, including the concept of the general.

We also see – and this would be the third and final lesson of philosophical multiculturalism that I think necessary to enumerate at this time – that our concepts themselves are threatened by contingency: by memory, uselessness, and oblivion. For example, how many words ‘exist’ today, in ordinary or technical fields, whose meanings we do not know and do not even care to guess, because we have no use for them? On all sides, objective and subjective, then, the lessons of continental – or at least continental African – philosophy of language and of philosophical multiculturalism are that our existence as subjects of language is a profoundly conditional existence. It is as if we live with a constant ontological and epistemological tremor, the fact of contingency, underneath our beings. This contingency, the awareness of the tremor of time and, ultimately, of death – especially the death of language, the possibility of the death of the memorial subject of a culture: the death of *that* whose subjectivity is linguistically constituted – I shall now proceed to argue in conclusion, is a quintessentially *modern* and, as we have increasingly been made aware of, a general post-colonial problem.

Conclusion: Reason and the Dialectics of History

Let us revisit my initial thesis: namely, that diversity is a *logical* category which runs deeply in the human mind, in the philosophical languages of mind, and in the natural world of things. But unlike in the pre-modern or fundamentalist religious or political worldview, it is the modern, enlightened, and liberal mind that has had to make the discovery of diversity as a problem of transcendental logic. I should also mention, without developing the arguments here, that post-colonialism and postmodernism, in different but sometimes collaborating ways, may also be credited with having formed the most effective resistance to forces that seek a closure of the modern mind.

These forces of closure of modernity and of the liberal enlightenment are, I think, now best represented in a different kind of trinity, a clearly uncritical trinity:

the fundamentalism of religion *and* politics; market totalitarianism; and the racio-fascism embodied in normative, not necessarily empirical, white supremacy. But since I excused myself from consideration of these matters at the beginning, because I wanted to circumscribe the scope of the investigation, I shall not try to develop these larger arguments. I shall stay on the topic of reason - namely, the idea that reason itself produces the difference that diversity makes, and that it is in and through this productive activity that reason constitutes itself as rational. Reason, in other words, would not be able to authorise its own power were it not for the spontaneous acts of the mind's pluralised faculty of imagination. This is why I say that reason, or rationality, is a *product* of difference.

I also emphasised the idea of production because that is precisely what this involves. From the productive play of the imagination arises the harmony of the faculties of what Kant called understanding and the sensibilities - a harmony without which there would be no reason as we know it, or rationality as intentionality. Reason is thus the imaginative *work* of wrestling from empty form and inchoate sensation, of both external and internal origins, the order we so cognitively (out of wonder and intellectual curiosity) search for and (pragmatically, because of its functional character) celebrate when achieved. The problem with most unenlightened and illiberal worldviews is that - as in religious, political, or moral fundamentalisms, market totalitarianism, or racio-fascism - gods (dogmatic mythologies of power, money, or racial privilege) interpose themselves between the critical faculties of the mind and the natural world or social relations. Instead of humans groping experimentally (i.e., practicing, as Zea Ya'icob advocated, *batata*), learning by trial and error, and through the exercise of critical moral imagination in social relations, to establish whatever order or orders they can discern and extract from the natural world or independently fashion as the currency of social relations, the gods are presumed to have done this work of reason-seeking and reason-giving. Instead of this self-exertion, 'nature' or the same gods are presumed to have laid down inflexible laws about how we are to be born and how we are to die, and about everything in between. Or - when the gods are not presumed to have already been curious for us, and to have achieved for us all that may be necessary to know and how to exist - it is presumed that no one could engage in such curiosity, and its search for reasons, without the mediation of the gods. This obscurantism (which exists in philosophy, too; for example, in Senghor, Heidegger, and, in some respects, Du Bois), as I understand it, is what mythical thinking consists of.

Whereas mythology, in the smallest doses, could be delightful in some spheres of private self-cultivation, in what Igbo call *ikenga* and the Germans *Bildung*, when it comes to developing an instrumental or functional mastery of the processes of nature, or intellectual lucidity in matters of social relations, mythologies collapse as useful alternatives to the psychologically naive but robust engagements we have with brute facts of nature, the currencies of the social world, or the rationally reconstructed accounts we give concerning the naive attitude or the functioning of a particular social order. The illiberal gods and the mythologies - of fundamentalism

in religion, fascism in politics, totalitarianism arising in the marketing of consumption, and the hegemonic normativities of racial nationalism – on all sides contribute to keeping humanity from the pursuit of that enlightenment envisaged, nearly two hundred years ago, by philosophical luminaries such as Zera Yaacob and Kant.

Since the general reader would probably be very familiar with Kant – especially his accessible works such as ‘What is Enlightenment?’ and ‘On Perpetual Peace’ – let me explain what I mean by a multicultural philosophical enlightenment through reference to Zera Yaacob. His full name was Walda Heywa Zera Yaacob. He was an Ethiopian (or, strictly speaking, Abyssinian), born in 1599 and dying in 1692. As a young boy his father sent him to the seminary to train for the priesthood, but he had a crisis of faith, or, rather, he became a partisan of reason, and left the monastery. For two years he lived in a cave, engrossed in philosophical reflection because, as he wrote, ‘To the person who seeks it, truth is immediately revealed’. He insisted that the person ‘who investigates with the *pure intelligence* set by the creator... and scrutinises the order and laws of the creation, will discover the truth’.

He arrived at this conclusion because of the confrontations between, and the confusions among, competing theories of faith and accounts of revelation in Oromo animism, Judaism, Islam, and Christianity. Zera Yaacob’s response to these confusions and competitions was an abandonment of theological speculation altogether, and the production instead of a philosophical naturalism that conformed quite closely to the mystical and rationalistic modes of explanation of nature in, and the social relations that were peculiar to, his seventeenth-century East Africa. Zera Yaacob’s declaration of the autonomy of natural reason, and independence of *batata* from religion, led him to characterise the missionaries on all sides as – a strong word – ‘liars’. Why else, he reasoned, would religionists of every stripe try to convert, and expect assent from, the African mind without first resolving the immanent contradictions in their respective religious beliefs, or the discrepancies in reason resulting from insufficiently critical theological traditions?

Zera Yaacob did not, of course, produce and explicate his concept of enlightenment out of nothing. He was not the first to raise these kinds of questions in modern Africa. As early as 1481, in Ghana, King Asa of the Asante had confronted the Portuguese Crown with diplomatic objections when the latter sent missionaries to the Gold Coast, in the west coast of Africa. While welcoming and providing assurances for international trade, Asa, out of concern for the welfare of his indigenous population, discouraged the work of missionising. He saw evangelisation for what it was: a precursor to an insufficiently argued colonisation of one culture by another, of Africa, in this case, by Europe. Thus, in his letter to the Crown in Lisbon:

I am not insensible to the high honour which your great master, the chief of Portugal, has this day conferred on me. His friendship I have long endeavoured to merit by the strictness of my dealing with the Portuguese, and by constant exertions to procure an immediate lading for their vessels. But never until this day did I observe such a difference in the appearance of his subjects; they have hitherto been

only meanly attired, were easily contented with the commodities they received; and so far from wishing to continue in this country, were never happy until they could complete their lading, and return. Now I remark a strange difference. A great number richly dressed are anxious to be allowed to build houses, and to continue among us. Men of such eminence, conducted by a commander who from his own account seems to have descended from the God who made day and night, can never bring themselves to endure the hardships of this climate, nor would they here be able to procure any of the luxuries that abound in their own country. The passions that are common to us all will therefore inevitably bring on disputes; and it is far preferable that both nations should continue on the same footing they have hitherto done, allowing your ships to come and go as usual; the desire of seeing each other occasionally will preserve peace between us.¹²

In another example, from another context, the sailor Diago Cao had anchored in the Congo river in 1482, and the transatlantic slave trade commenced a few years later. The King of the Congo at Mbaza, a convert to Christianity named Alphonso II, wrote of this in a 1526 letter to Lisbon, addressed to his Portuguese 'royal brother': 'We cannot reckon how great the damage is... and so great, Sire, is the corruption and licentiousness that our country is completely depopulated'.¹³ What was new in Zera Yaacob, therefore, was not the religious or political protest against a rampaging religious or imperial, slave-commercial, culture. His novelty consisted in the epistemic and general metaphysical reasons he provided to justify his assertion of the rational autonomy and political independence of the African subject, vis-à-vis the dogmatic arguments of what were, at that time, foreign religions and incipient colonialisms trying to justify themselves.

The rules of reason (*hatata*) that Zera Yaacob proposed, in a book of the same title, are rules derived from what he also sometimes called the '*light* of the heart'. The rules required – as the Igbo-Ukwu and Awka theologians also stipulated to the Igbo religionists in their treatises on *chi* and religious *ikenga* – that even a believer in God must be, in the final analysis, responsible even for his or her own faith. For example, the believer ought to know, because of God's light of reason in the person's heart, that not everything the God is said to have said, in the Ancestral Oral Tradition or the Holy Books, has been revealed by the God. In fact, it seems that human reason alone is that which Zera Yaacob could confidently say God 'revealed' – so that if anything is ever worthy of trust, it is this reason – experimental and fallible as it is. He asked, for example:

Is everything that is written in the Holy Scriptures true? Although I thought much about these things I understood nothing, so I said to myself: 'I shall go and consult scholars and thinkers; they will tell me the truth'. But afterwards I thought, saying to myself: 'What will men tell me other than what is in their hearts?' Indeed each one says: 'My faith is right and those who believe in another faith believe in falsehood, and are the enemies of God'. These days the Frang tell us: 'Our faith is right, yours is false'. We on the other hand tell them: 'It is not so; your faith is wrong, ours is right'. If we also ask the Mohammedans and the Jews, they will claim the same

thing: each group would say its faith is the right one. And who would be the judge for such kind of an argument?¹⁴

To get the broadest sense of the epistemic and metaphysical problems contained in this obscure philosophical meditation, consider the questions it poses in the context of *our* twentieth century traditions. Consider the arguments, for example, side-by-side this excerpt from Wittgenstein's *Philosophical Investigations* and in light of the positions that I have advocated throughout this chapter about the reason of cultural diversity – and the problems of diversity *in* reason. Wittgenstein asked:

Is it wrong for me to be guided in my actions by the propositions of physics? Am I to say that I have no good grounds for doing so? Isn't it precisely this that we call a 'good ground'?

Suppose that we met people who did not regard this as a good ground, and who did not regard that as a telling reason. Now how do we imagine this? Instead of the physicist, they consult an oracle. And for that we consider them primitive. Is it wrong for them to consult an oracle and be guided by it? If we call this 'wrong', aren't we using our language-game as a base from which to combat theirs?

And are we right or wrong to combat it? Of course there are all sorts of slogans which will be used to support our proceedings.

Where two principles really do meet which cannot be reconciled with one another, then each man declares the other a fool and a heretic.

I said I would 'combat' the other man - but wouldn't I give him reasons? Certainly, but how far do they go? At the end of reasons comes persuasion. (Think what happens when missionaries convert natives.)¹⁵

Zera Yaacob, as we saw, also noted what seems very apparent: that reason, even *if* endowed by a God, is not infinite and so can easily reach any number of impasses. He would also agree with Wittgenstein that at 'the end of reasons' it is not only persuasion but, at least in his seventeenth century Euro-African contexts, and probably our own, force that follows. The philosophical problem is, in any case, how to determine the role of reason-giving in such a situation of religious or political or cultural conflict - a situation which, as Wittgenstein characterised it, is one of 'combat'.

If, to avoid the subordination of reason to force, in order to advocate what is called the unforced force of reason, might one might be tempted, on the one hand, to interpret both Zera Yaacob and Wittgenstein along a relativistic line - to follow the idea of the incommensurability of forms of life, and search for other kinds of clues that might lead us to explain why it is that 'persuasion' might be effective in bridging the chasm between language-games, cultures, or irreconcilable interests. If we follow this track, we could argue, for example, that since language-games and forms of life have 'family resemblances', and if Wittgenstein says – and we know from our earlier discussions of concept-formation that he would be right – that no one relation of family resemblance is identical to another, then, perhaps, persuasive

communication may occur as a family resemblances that may obtain among family resemblances (the family resemblance of family resemblances as it were; a sort of an empirical and linguistic version of the Platonic Form of forms), so that 'dialogue', or a seeing eye-to-eye among cultures or peoples could be productively reached without force.

But the difficulty with this reading, obviously, is that persuasion may work not at the level of an idealised form of relation among what are already forms of relations of family resemblances, or a form of reason that somehow transcends the least general of human, particular interests. Persuasion could be seen for what it seems to be and at more mundane malevolent, benign, or benevolent engagement of others. Ethics becomes an important philosophical discipline here.

In the end it was Zera Yaacob's naturalism that saved him from the type of puzzles I have been weaving. One could not characterise Zera Yaacob as a relativist because of the universal importance he assigned to reason-giving - notwithstanding the controversial claim that 'No single human being can judge' the truth or untruth of the Scriptures because 'all men are plaintiffs and defendants between themselves'. On the other hand, this claim is controversial because Zera Yaacob himself proceeded to make precisely such evaluative philosophical judgments about the contents of religious languages, languages that their believers claimed were divinely revealed. Along the way, Zera Yaacob also attacked the preachers whom, he claimed, were 'convinced that they know all', and therefore no longer felt any need 'to investigate the truth'. Truths, for Zera Yaacob, are to be found not only in the Scriptures but also in nature where, he believed, God himself had programmed truths as law. If the Scriptures contradict themselves, Zera Yaacob thought, it was to nature that one should turn in order to read the true and fixed 'mind' of nature - the mind of the Creator. The laws of nature, for Zera Yaacob, appear thus as divinely universal and fixed, both objectively and subjectively, and so could be discovered either through scientific experimentation on objects or through an informed, deliberative moral conscience. But then we are back to the problems with which this paper started.

To select examples that might resonate today: Critiquing the teachings of the Qur'an, Zera Yaacob took issues with polygamy, arguing that it violated the equal rights of women - including the rights of the woman to marry whom, when, and for how long she chooses. Against Moses and the Pentateuch he condemned as primitive the suggestion that women are morally impure on account of the menstrual cycle - and provided instead what today would be considered a suitable explanation of this biological reproductive function. And against Catholic Christianity he argued that prohibitions against consumption of meat on certain days of the week could not be justified by appeal to a rational God. Instead of relying on religion for guidance on these and similar issues, Zera Yaacob's arguments proposed that although God did not endow us with a perfect knowledge of nature, He nevertheless 'created us with such a reason as to know that we are to strive' to investigate what we do not know. Instead of blindly believing the gods we should be contingently and tremulously questioning.

With a moral-political overtone, and in a language similar to what the twentieth century reader might find in the works of some religious existentialists, Zera Yaacob wrote that those who preached the eternity of sectarian and dogmatic religions were not only the enemies of history, the universality of human freedom and the autonomy of reason, but of God Himself. To deny reason its legitimate function of critique is, he thought, to keep humanity in immaturity and tutelage. He raised objections against the theological premise that human reason or individual freedom is corrupt by Original Sin: 'God', he wrote, 'did not create man to be evil... but to choose what he would like to be'. He was highly suspicious of the uses to which 'God' was put by the missionaries, and feared that some of these uses were politically motivated. 'Those who wanted to rule the people', he noted, 'said: "We are sent by God to proclaim the truth to you"'; and the people believed them. Those who came after them accepted their father's faith without question: rather, as proof of their faith, they added to it by including stories of signs and omens. Indeed they said: "God did these things"; and so they made God a witness of falsehood and a party to liars'.

Zera Yaacob's iconoclasm strikes one, you might be surprised to hear me declare, as too radical. One could argue, following Wittgenstein perhaps, that in his 'combat' with the preachers and the theologians, Zera Yaacob fundamentally misunderstood the nature of religious claims. In this regard his errors would be quite typical of many philosophical rationalists, from the apparently theistic Descartes to the obviously atheistic Hume, who mistakenly thought that *religious* discourse aims to communicate *philosophical* truths. This involves a category mistake. Yet Zera Yaacob's radicalism offers key insights into the reading of the concept of diversity which I offered. It looks like – in this particular contest between the public freedom of reason and the forces of religious traditionalism, fundamentalist imperial politics, and aggressive transatlantic capitalism (aggressive because of the slave trade) – Zera Yaacob recognised that philosophy was no match for the power of this trinity. Zera Yaacob's opus thus appears to bear right the rueful comment sometimes used to describe Walter Benjamin, to the effect that philosophy could defeat past and future evils, but present evil always defeats philosophy. Certainly in Zera Yaacob's case, and to the Platonist's chagrin, the religiously or politically powerful were neither philosophers nor scientifically-minded. Nor were the philosophers politically and socially protected or powerful enough, to convert the powerful and influential, in that seventeenth century African context. And with few exceptions, nothing about the severity of political repressions or the moral ambiguities in the everyday social lives of the peoples on that continent today seriously challenges this picture. We should therefore ask what one might imagine if Zera Yaacob's revolution had continued - if the gods had yielded more room for the business of, not just commercial, but also democratic reason?

Notes

1. John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, rev. ed. 1999.

2. Hilary Putnam, *Pragmatism*, Oxford: Blackwell, 1995.
3. Peter Wood, *Diversity; The Invention of a Concept*, San Francisco: Encounter Books, 2002.
4. Ralph Waldo Emerson, 'The American Scholar', *Essay and Lectures*, New York: Library of America, 1983, p. 64.
5. Kant, *Critique of Pure Reason*, 'Preface'.
6. There are many objections that I can think up against this version of cultural relativism, but we do not have the space to deal with them right now.
7. See an interesting work, *Language Alone*.
8. In a recent news story in the *Vanguard* (Lagos, 24 February 2004) a Nigerian doctoral student in microbiology at the University of Lagos noticed that Nigerian children died of measles (a disease that kills about thirty million children world-wide each year) even after vaccination against the disease. With a team of virologists, the student ran experiments and discovered that the imported vaccine was developed against a strain of the virus different from the strain that afflicted children in Nigeria. New and better vaccine, based on the better and moral universal knowledge of the measles virus, is now under development.
9. See, for example, Shapiro, *Philosophy of Mathematics, Structure and Ontology*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
10. There are real life theoretical mathematicians that fit well their stereotypes in Rebecca Goldstein's *Properties of Light* (New York: Houghton-Mifflin, 2001) and *The Mind-Body Problem* (New York: Penguin, 1993).
11. Pinker, S. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, New York, 2002.
12. King Asa, quoted in Richard Wright, *Black Power: A Record of Reactions in a Land of Pathos*, New York: Harper, 1995, p. 83.
13. King Alphonso II, quoted in Basil Davidson, *Africa: History of a Continent*, New York: Macmillan, 1966, p. 177.
14. All references to Zera Ya'ecob from his 'God, Faith, and the Nature of Knowledge', in Eze, *African Philosophy: An Anthology*, Oxford: Blackwell, 1998.
15. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 2002, pars. 608-612.

Rationalité universelle et rationalité africaine

Coovi Houedako

L'humanité est globalement confrontée, aujourd'hui comme jamais auparavant, à deux rationalités: la rationalité occidentale fondée sur la raison du plus fort ou «la force prime sur le droit» et l'autre rationalité faite de résignations ou de luttes pour la survie. Au départ, la rationalité occidentale n'était pas prédestinée à cette fin: elle était et demeure la fine fleur des connaissances philosophiques, scientifiques, technologiques et culturelles au service du progrès économique et social de tout le genre humain mais le grand capital s'en est accaparée et en a fait l'instrument de sa politique appelée «mondialisation». En ce début du troisième millénaire, la pertinence d'une discussion de haut niveau sur la problématique de la rationalité n'est plus à démontrer.

De nos jours le décodage du génome humain ou carte génétique de l'homme est chose faite. La greffe du cœur et le clonage sont devenus des banalités tout comme les voyages dans l'espace. Le développement de la physique nucléaire effraie le physicien lui-même et laisse l'humanité pantoise. L'anthropologie et la paléontologie en font savoir toujours un peu plus sur l'homme lui-même et sur le règne animal. Les télécommunications et la cybernétique ont virtuellement aboli les distances et transformé le monde en un gros village, en y diffusant des informations à une échelle toujours plus grande. Pourtant, l'humanité a encore fort à faire pour repousser le mur de l'ignorance. En cela, les sciences sociales en général et la philosophie en particulier ont un rôle important à jouer. Aussi est-ce à cette source que nous irons chercher la sémantique de la rationalité et nous essaierons de montrer comment, évoluant comme en marge de cette rationalité universelle, subsiste une rationalité africaine fondée sur des connaissances et une praxis propres.

La raison universelle

La rationalité universelle, au plan de la géographie, s'identifie à la rationalité occidentale; ce signe d'identité a été consacré par l'histoire. Par **rationalité universelle** nous entendons les règles, les lois et les préceptes au moyen desquels l'idéalisme et le matérialisme résolvent les problèmes gnoséologiques. D'un point de vue historique, le chemin parcouru par la rationalité, des origines à nos jours est si long, ces diverses matérialisations dans l'activité humaine, à travers la science et la technique sont si nombreuses qu'il serait fastidieux, voire prétentieux de vouloir les passer en revue. Dans le cadre précis de cet exposé, nous ne retiendrons que la formalisation idéaliste de ce concept par Hegel et sa critique matérialiste par Karl Marx. Loin d'être arbitraire, le choix de ces deux penseurs se justifie par le fait que dans son ensemble, l'histoire de la philosophie moderne ne repose que sur ces deux sources de rationalités: idéalisme et matérialisme. Comme le mentionne si bien Lénine dans *Matérialisme et empiriocriticisme* il n'y a que deux partis en philosophie: le matérialisme pour lequel la matière, la nature, l'être, le physique est la donnée première, tandis que l'esprit, la conscience, les sensations, le psychisme est la donnée seconde et l'idéalisme pour lequel c'est l'inverse. Selon lui, «il y a en philosophie une tendance matérialiste et une tendance idéaliste et, entre elles, diverses nuances d'agnosticisme» (*op. cit.* p.151).

S'appropriant la conception hegelienne de la dialectique, Karl Marx la remit *mutatis mutandis* sur les pieds parce que, selon ses propres termes dans *Le Capital*, celle-ci reposait sur la tête. Les différences d'appréciations entre les deux auteurs trouveront une expression assez claire dans la *Critique de la Philosophie du droit* de Hegel et dans d'autres ouvrages à caractère polémique tels que *Sainte Famille ou Critique de la Critique* dirigée contre les frères Bauer, *Misère de la Philosophie* en réponse à *Philosophie de la Misère* de Proudhon. En ajoutant à cet ensemble *L'idéologie allemande* et *les Onze thèses sur Feurbach* on perçoit les contours et les méandres de la conception dialectique du monde et de l'histoire chez ce penseur révolutionnaire.

La méthode de Marx est à la fois dialectique et matérialiste: dialectique parce qu'elle considère que tout change, que tout évolue du quantitatif au qualitatif, de l'inférieur au supérieur; matérialiste parce que, pour elle, la matière est la donnée fondamentale. C'est donc une théorie de la connaissance fondée sur l'étude de l'analyse de la contradiction. Son principe est sans ambiguïté: position, opposition, composition ou thèse, antithèse, synthèse. Elle se trouve ainsi en contradiction irréductible avec l'autre rationalité qui fait autorité partout au XIX^e siècle et qui ne souffre – sous peine d'hérésie – d'aucune critique quant à ses principes: immuabilité, indivisibilité, identité, tiers exclu. C'est dire qu'au-delà du canon universaliste et intemporel de *la rationalité* auquel prétendait la dialectique hégélienne, d'autres rationalités existent et s'imposent même comme un «à penser» indispensable pour la raison qui se veut vraiment universelle. C'est dans ce cadre des «autres rationalités» qui échappent, par leur mode d'expression, à l'objectivité dans son acception occidentale que s'inscrit la rationalité africaine.

La rationalité africaine: les sciences africaines ou sciences occultes

Aujourd'hui, comme pendant la période coloniale, les cultures africaines sont diabolisées. Mais le plus grave est que cette perception péjorative est assumée et exprimée par les Africains eux-mêmes. Les «sciences Africaines» ravalées au rang de «sciences occultes» sont la partie la plus brimée de cette culture; elles doivent alors, pour survivre ou pour se conserver, se retrancher dans le secret des sectes ou dans la brume des religions traditionnelles. Pourtant, *elles demeurent l'âme de la rationalité africaine*. Car, les sciences occultes ont, de toute évidence, précédé les sciences positives dans la mesure où elles n'ont pas attendu l'apparition de l'écriture pour s'affirmer. Elles étaient l'expression de la conscience que les hommes avaient de leur environnement. Elles leur permettaient de mener leur "struggle for life", leur lutte pour la survie. De ce point de vue on peut dire que les sciences positives sont sorties des entrailles des sciences occultes ou même que celles-ci sont leur mère nourricière. Mais tout n'est pas élucidé pour autant, loin s'en faut; il n'est même pas exagéré de dire que l'élévation du niveau d'instruction et de culture des uns et des autres ne les dispense pas d'assumer toutes les valeurs et contre-valeurs de leur société. Cela est particulièrement vrai en Afrique, du moins en Afrique subsaharienne.

Pendant des millions d'années les sciences occultes ont été transmises par tradition, de père en fils, à l'aune des couvents et des temples quelquefois, presque jamais au grand jour. De nos jours l'évolution a ôté très peu de chose au caractère oral et secret de ces sciences. Nous traiterons de la médecine, de la sorcellerie et de la géomancie. Le choix ainsi fait est forcément arbitraire mais il est représentatif à maints égards car chacune de ces trois matières, en raison de la popularité et de l'utilité de celles-ci, porte, incarne une part du germe de la myriade de disciplines moins connues parce que plus retranchées.

La médecine traditionnelle

La vocation de toute médecine est de sauver le patient en le débarrassant des maux dont il souffre; on dit alors qu'il est guéri. La médecine africaine ancestrale partage cette tradition. Mais les méthodes et les procédés qu'elle utilise pour parvenir à cette fin sont très différents, tant en ce qui concerne le diagnostic que le traitement. Les écarts technologiques n'expliquent pas, à eux seuls, les différences; les diversités environnementales non plus. La raison majeure réside dans les connaissances.

La médecine moderne prévient certaines maladies notamment au moyen de la vaccination mais elle n'a aucun antidote contre l'insuccès, la haine, les méventes, les affections pathologiques, etc. Elle n'indique pas à l'individu ballotté par les revers de la fortune la direction du succès, ni au naufragé de la vie, au sinistré de l'existence la bouée de sauvetage et, plus grave encore, elle n'empêche pas le naufrage et le sinistre d'advenir. Bref, le champ d'application de la médecine africaine est plus vaste, plus complexe et plus subtil. Bien des maladies qu'elle traite échappent à toutes les analyses et à tous les appareils médicaux en usage dans les hôpitaux et dans les laboratoires.

Cependant l'une et l'autre sont complémentaires et il n'est pire aberration que de prêcher l'exclusion.

Les maladies que la médecine moderne traite répondent à des signes et repères cliniques précis, à des symptômes dûment répertoriés et corroborés, de façon générale, par des analyses médicales. C'est à partir de ces repères qu'elle applique sa thérapeutique, acquise à la certitude que la cause du mal est clairement décelée. Ce n'est pas souvent le cas en médecine africaine où à signes cliniques et symptômes identiques la cause reste non concordante. Un exemple parmi tant d'autres: quelqu'un souffre de maux de tête, le médecin lui administre des médicaments appropriés mais les douleurs persistent et les examens médicaux ne révèlent rien d'anormal. Le malade requiert alors les services d'un tradipraticien qui se met à extraire du corps du patient des tessons de bouteille, des cauris, des crabes et des oiseaux morts, des aiguilles en acier, du cactus bien en chair avec ses épines etc. et le soulagement intervient. Ce n'est pas de la caricature mais une scène plutôt courante dans la société, surtout au Bénin où le phénomène est connu sous le nom de «tchakatou».

Le tradipraticien n'a eu recours ni aux machines, ni aux laboratoires d'analyses médicales pour identifier la cause du mal. Il n'a pas opéré le malade pour extraire de son corps les multiples objets palpables et ceux-ci sont sortis du corps sans y laisser la moindre ouverture, la moindre blessure. À élucider ! L'erreur de la médecine moderne, dans le cas d'espèce, est de croire que toutes les maladies peuvent être diagnostiquées et traitées à partir des signes qu'elles présentent.

La médecine africaine traditionnelle distingue les maladies courantes des maladies extraordinaires et des maladies paradoxales. Les **maladies courantes** sont celles qui obéissent aux normes de la pathologie telle que définie par la médecine moderne. Elles sont guérissables par les médicaments que les spécialistes jugent appropriés ou adaptés. Les **maladies extraordinaires** sont celles que le patient contracte suite à un envoûtement. Elles peuvent être l'œuvre d'un ou de plusieurs sorciers officiant en groupe ou non, d'un ou de plusieurs jeteurs de mauvais sorts, qu'ils se connaissent ou non. Dans tous les cas le patient est une cible à abattre. La médecine moderne ne peut identifier, ni traiter ces genres de maladies qui présentent des symptômes que seul le tradipraticien averti peut cerner. Les **maladies paradoxales** ont des signes à la fois semblables et différents de ceux que les deux autres offrent; ces signes sont changeants au fil des heures et embrouillent, dans le même temps elles affichent des tableaux bizarres. Elles ne peuvent être diagnostiquées et traitées que par un tradipraticien multidimensionnel profondément versé dans l'ésotérisme. Le mal s'aggrave dès que les médicaments pharmaceutiques classiques sont administrés.

Les maladies paradoxales peuvent être classées en deux groupes: celles qui résultent de totems et d'interdits violés par un initié, d'engagements délibérément contractés vis-à-vis d'entités invisibles mais non tenus après coup etc. et celles qui proviennent d'attaques de la part des entités liées aux âmes des ancêtres dont le malade relève. Les premières sont appelées «vodounzon» (maladies liées au vodoun) et les secondes «kutitazon» (maladies liées aux morts). Il faudra bien des dispositions particulières

pour que le malade qui, généralement, vous regarde sans pouvoir parler, s'en sorte. Il va de soi, qu'en la matière, la médecine moderne est inefficace.

La manière dont la médecine africaine traditionnelle officie comporte bien des curiosités qui contrarient certaines dispositions de la science: enfumer la chambre du malade ou même celui-ci avec des herbes, des feuilles et autres composants d'origine végétale et minérale avec au bout du rouleau, un résultat favorable certain; scarifier un corps et y introduire une poudre qui guérit d'une maladie chronique même d'origine neurologique; faire cesser un mal en faisant prendre une douche au patient ou en plongeant ses doigts dans un liquide bouillant sur le feu; un seul et même contenant renfermant de la poudre guérit, en quelques minutes, tout malade souffrant de diarrhée ou de vomissements selon que l'on lui administre cette seule poudre prélevée, par l'orifice d'en haut (la bouche) ou par celui d'en bas (l'anus); stopper l'hémorragie d'une plaie à distance en agissant sur les traces de sang qu'elle a laissées par terre, etc.

La prévention s'étend à une gamme très variée de maladies. Ici, les curiosités fourmillent également et selon les objectifs visés: introduire des corps solides dans l'organisme du client, avec son accord explicite, sans scarification et sans trace apparente; doucher quelqu'un à l'eau à 100°C, bouillant sur le feu, en la transformant instantanément en eau froide et en eau légèrement chaude; briser des bouteilles, en pétrir de ses pieds nus les tessons et en manger, etc.

Il faut bien parler des incantations, ces paroles qui, une fois prononcées, émerveillent. Elles sont l'énergie motrice qui préside à tous les rituels, le gage du savoir-faire et le bouclier de l'officiant. Elles sont au service du bien et du mal à la fois. Leur utilisation à des fins thérapeutiques est d'une haute efficacité et souligne la différence exclusive qui subsiste entre les deux médecines. Soigner sans piqûres, sans prise de médicaments est une spécificité de la médecine africaine traditionnelle.

La sorcellerie

La sorcellerie est une réalité très complexe que les légendes qui l'entourent rendent toujours un peu plus opaque. Elle a une magie irrésistible, celle d'être comme, admirée et crainte par tous les peuples de la terre.

La sorcellerie a sa rationalité qui est d'airain. En cela réside fondamentalement sa force, celle qui fait qu'elle ne cesse de hanter les maisons et les esprits, de troubler les sommeils, de s'installer en permanence quelque part, dans chaque cœur qui bat en Afrique, malgré le tintamarre des religions constituées qui la dénigrent ou prétendent la combattre, malgré les affabulations dont on l'inonde et les victoires qu'on pourrait se targuer d'avoir remporté sur elle. Ni le progrès de la science et de la technique, ni l'utilisation très répandue de l'électricité, ni les psaumes exorcisants des trois religions monothéistes ne semblent altérer son emprise sur la vie spirituelle de l'Africain. Pourquoi ? Parce qu'elle est la croyance la plus partagée, à tort ou à raison, par les natifs du continent noir. Cela revient à dire que la sorcellerie est profondément ancrée dans les racines africaines et, de ce fait, passe pour être l'âme de la culture

africaine ou subsaharienne. Pourquoi donc chercher à la fuir? N'est-il pas plutôt judicieux de l'étudier pour en extraire la sève? Elle renferme bien de quoi abreuver la raison.

Par exemple tout un chacun sait que le sorcier africain traditionnel est, par définition, analphabète. Il ignore donc tout de la géographie, de la position des villages et des hameaux dans son propre pays a fortiori celle des Etats et des continents sur la carte. Et pourtant, à tout moment, de jour comme de nuit, il peut se manifester à la cible qu'il veut abattre quelque soit le lieu ou celle-ci se trouve sur la terre, la mutiler ou la rendre invalide. Le contact et le choc ne sont pas simulés: la victime en état de veille ou pas, aperçoit clairement le sorcier, l'entend quand il lui parle, subit et ressent les coups qu'il lui porte, voit les aiguilles qu'il veut lui planter dans les yeux et quand elle crie son nom, seul dans sa chambre ou entourée de monde, personne d'autre qu'elle ne constate une quelconque présence malfaisante. Qu'est-ce à dire?

La sorcellerie a effectivement une rationalité implacable: «*on susu ma gbè do dro ma bio xomè*» – portes et volets verrouillés n'empêchent pas le rêve d'entrer dans la chambre – Forte de cette rationalité qui repose sur des pratiques scientifiques précises la sorcellerie ne connaît pas de lieux inaccessibles et le sorcier n'a besoin d'aucun moyen de locomotion mécanique pour franchir d'énormes distances en un clin d'œil et pénétrer les endroits les plus hermétiques, y compris les troncs d'arbres. Quelles sont les lois qui régissent ces mécanismes? À nous Africains de chercher à les découvrir. Mais voilà que les siècles de colonisation et d'assimilation encrassent encore les cerveaux de bien des chercheurs à un point tel que nombre d'entre nous, un demi-siècle après les indépendances, pensent encore que la sorcellerie est une manifestation du diable comme cela se disait en Europe au moyen âge. Et pourtant c'est bien-là un des rares domaines qui, bien investis, permettra à l'Afrique d'effectuer un apport exceptionnel au savoir de l'humanité.

Tout ce qui vient d'être dit n'a trait qu'à la sorcellerie d'attaque. Il importe donc de démêler l'écheveau. Nous distinguons cinq formes de sorcellerie: la sorcellerie d'attaque, la sorcellerie de défense ou sorcellerie préventive ou sorcellerie antisorcellerie, la sorcellerie de défense et d'attaque, la sorcellerie récréative et la sorcellerie thérapeutique ou curative.

Cette classification fondée sur nos observations n'est certes pas exhaustive car la sorcellerie, dont les contours restent aussi flous renferme tant de choses fantastiques, regorge de tant de merveilles réelles, apodictiques mais qui n'en paraissent pas moins fantasmagoriques et fous à l'esprit cartésien.

La sorcellerie d'attaque se subdivise en deux groupes: le groupe des intraitables et le groupe des pondérés. Le groupe des intraitables qui ne cherche qu'à nuire et qu'à effrayer possède ce qu'on appelle *azé gnonnun é ton* ou sorcellerie des femmes. Il est foncièrement malveillant; il y règne une hiérarchie et une discipline d'acier car là «*bué dé hu huédé o é non gbo avonun*» (les gros poissons arrachent les nageoires aux plus petits) et nul ne déroge impunément à cette rationalité. Là les femmes prédominent parce que ce genre de sorcellerie est un excellent refuge pour régler les comptes aux

coépouses, aux enfants que leurs propres mères jugent indésirables, à tous ceux que l'on déteste. Le maléfice porte sur un être vivant, toujours une personne humaine, dont l'âme est transformée en une bête quelconque et mangée après le décès.

Le groupe des intraitables officie généralement de trois manières différentes: primo, depuis chez soi on jette le sort: on ne se déplace pas donc vers la cible et on ne modifie pas son propre état physique; secundo, on opère par voyage astral: là, à chacun sa démonstration de puissance et on opère indifféremment de jour comme de nuit dans la quasi-certitude de pouvoir revenir à la maison; tertio on agit en vampire: dans ce cas on se métamorphose et on court deux risques majeurs celui de s'exposer à la fatigue physiologique et celui d'être attaqué par tout ennemi; dans le cas d'espèce on n'a que la nuit comme alliée sûre. Ici le secret est total et très bien gardé. Le groupe des pondérés qui est beaucoup plus porté vers le bien privilégié le discernement et, a priori, ne cherche pas instinctivement à décocher ses flèches par pur orgueil. Ici on ne mord que lorsque l'on se sent «piétiné ou provoqué»; dans ce cas alors «*é non dassa amannonnin adjakpata a – é nan sè gan mèn*» (on n'enjambe pas le trigonocéphale: il vous piquera) or quand cette vipère-là vous pique il est certain que vous n'irez pas loin avant de vous écrouler. Ce groupe est dominé par les hommes; ceux-ci opèrent à ciel ouvert un peu partout, du moins pour leur grand nombre, et sont connus pour leur utilité sociale puisqu'ils quadrillent la ville et la campagne sous l'identité de marabouts, de charlatans, de tradipraticiens, etc.

La sorcellerie de défense ou sorcellerie préventive ou sorcellerie antisorcellerie est l'antidote de la sorcellerie d'attaque, son contraire, la seule capable non seulement de protéger efficacement contre les attaques que celle-ci lance mais de lui résister et d'arracher ses victimes à leur sort s'il n'est pas déjà trop tard.

La sorcellerie de défense et d'attaque est la symbiose de la sorcellerie d'attaque et de la sorcellerie de défense; en cette qualité elle oscille entre le bien et le mal et n'agit que selon ses intérêts.

La sorcellerie récréative reproduit ostensiblement sur la place publique ou plutôt devant celui ou celle qui la sollicite des phénomènes peu courants soit à des fins de divertissement, soit à des fins de protection. Par exemple celui qui voit une petite calebasse, de la grosseur d'un poing, supporter et sans se briser un poids de plusieurs dizaines de kilos pourrait l'acquérir pour sa protection ou se contenter du seul spectacle.

La sorcellerie thérapeutique ou curative se trouve à un autre degré par rapport à la sorcellerie de défense parce que spécialisée dans la détection et dans le traitement des maladies consécutives à l'envoûtement de toutes sortes. À cette fin elle remonte jusqu'à l'origine du mal, identifie sans ambiguïté le ou les jeteurs de sort, négocie avec eux ou les combats pied à pied dans le seul but de sauver, d'arracher les victimes à la mort. Dans tous les cas de sorcellerie le savoir est acquis par hérédité mais il peut aussi s'acquérir par cooptation.

Prise isolément chacune des cinq sorcelleries, étonne par sa science, par l'inimaginable densité de ses expériences mais le groupe des intraitables est redoutable

tant sa puissance est effrayante; ensemble et toujours tous ensemble pour agir, tel semble être sa devise car à la différence des autres là l'unité et la solidarité sont totales. Dans ce kaléidoscope où les sorciers ignorent superbement le diable tout nous paraît relever de la physique et d'une chimie qui sont à redécouvrir. La sorcellerie est comme toute arme. Elle n'est pas plus dangereuse qu'un couteau; ce que l'on veut en faire relève du mental.

La géomancie

L'homme est constamment préoccupé de connaître l'avenir. C'est ce qui justifie le recours à la géomancie et, d'une manière générale aux pratiques divinatoires.

L'une des angoisses existentielles de l'être humain, c'est de ne pas pouvoir tirer pleinement parti du passé pour avoir une maîtrise totale du présent et surtout d'anticiper sur l'avenir. La géomancie embrasse simultanément ces trois dimensions en indiquant comment le présent et le passé éclairent le chemin de l'avenir.

En Afrique les sciences et les arts divinatoires sont très répandus. La variété des pratiques dans ce domaine hypothèque toute tentative de classification ou d'inventaire exhaustif. Dans le Golfe de Guinée, notamment au Nigeria, au Bénin, au Togo et au Ghana le «*Fa*» ou divination par les cauris est très répandu. Un initié appelé «*bokonon*» comprend et interprète les oracles réputés infaillibles. L'avenir «pré-vu» par le «*sf*» n'est pas saisissable immédiatement: il peut être proche comme lointain mais advient toujours.

En règle générale en Afrique, les pratiques divinatoires opèrent par personnes interposées. Ces dernières décodent et analysent les signes de l'oracle. Quelquefois on rencontre, dans certaines officines, des objets parlants ou émettant des signaux de façon tout à fait audibles et qui requièrent, eux aussi, des prêtres pour transcrire les messages. De rares fois des installations parlantes s'adressent à leur interlocuteur dans sa langue. À charge pour celui-ci alors d'apprécier leur perspicacité par rapport aux préoccupations qui sont les siennes. Souvent les langues que comprennent ces installations sont très limitées et dépassent rarement cinq, reflétant la carte linguistique de la localité ou les connaissances de leurs propriétaires en cette matière.

Notre aspiration dans ce domaine a toujours été de voir disparaître l'intermédiaire et il est satisfait, au point actuel de nos recherches, par un objet apparemment inanimé et qui bouge. Il s'agit d'un ensemble de choses pétries dans de la terre. Le mélange est renversé dans tout contenant: petit canari, bol en plastique ou en émail, etc., et qu'on a inondé d'huile rouge. Posé sur la tête et lâché, ce récipient se met à se mouvoir dans tous les sens. Quand celui qui le porte lui intime l'ordre de s'arrêter, il se fixe au milieu du crâne et vibre: il n'a plus qu'à lui poser, dans la langue de son choix, les questions qui l'assaillent en lui indiquant la direction qu'il doit suivre si c'est oui ou si c'est non et il se met aussitôt en marche. Il confirme les mêmes réponses quand on change les directions après les mêmes questions: il est donc numérisé. Et de proche en proche non seulement on a réponse à tout mais on apprend aussi ce qu'il faut faire pour résoudre rapidement tous ses problèmes. Dans ces conditions, pourquoi ne pas entreprendre d'identifier les forces en présence ou chercher à

savoir par quelles lois un objet sans moteur bouge comme mù par une énergie motrice?

Cet objet comprend toutes les langues de l'humanité et peut être consulté à voix basse ou à haute voix n'importe où, n'importe quand et par toute personne des deux sexes quel que soit son état de santé du moment. Le taux d'erreur est proche de zéro si tout est bien mené.

Conclusion

Frappées d'ostracisme, enfermées dans la clandestinité où elles sont acculées, les «sciences africaines» ou «sciences occultes» n'ont jamais cessé de se développer et de prospérer dans leurs ténèbres tant et si bien qu'au fil des siècles elles se sont senties tout à fait à l'aise dans la situation indue qui leur est faite. Elles ont pour noms médecine, sorcellerie, géomancie etc. Il y en a même qui ont des noms qui n'ont pas de noms. Que dire du «Zangbéto», ce masque frétilant si populaire au Bénin qui, dès l'envolée des tam-tams et des chants, se transforme alternativement, instantanément et publiquement en serpent, en crocodile, en chat, en poule, en tout autre animal ou en tout autre objet? Que dire de ces chasseurs marchant toujours pieds nus dans les brousses tropicales et qui, lorsqu'ils sont surpris, regardent le lion ou tout autre fauve en face et, rien qu'avec des mots, les obligent à reculer ou à se coucher et les abattent de leurs flèches empoisonnées ou des coups tirés de leurs fusils rudimentaires? Par quel terme désigner la science de ces gens qui, sans vous connaître, vous disent qui vous a volé, où se trouve l'objet cambriolé et vous conduisent, même en ville, jusqu'à l'endroit où celui-ci se trouve? Quelle appellation donner à la science de ces saltimbanques analphabètes en guenilles qui, vous voyant pour la première fois, vous racontent votre passé et votre présent avec un pittoresque saisissant et vous donnent des repères sur votre avenir? Comment qualifier la technique de ces charmeurs de serpents qui, sans jamais avoir reçu de cours d'erpétologie, s'enfoncent dans les savanes, dans les futaies sahéliennes et dans les forêts tropicales à la chasse aux serpents les plus venimeux qu'ils cueillent de leurs mains nues, les ramènent en ville où il les offrent en spectacle sur le sol nu, sans garde-fou et ils leur obéissent sans jamais agresser la foule?

C'est là un élément vivant de la rationalité africaine, *somme des connaissances et des pratiques qui permettent de trouver des solutions heureuses aux problèmes pour lesquels la science n'a pas encore de réponses quant au vécu quotidien*. La rationalité africaine n'est pas en marge de la *rationalité universelle* qu'on peut définir, schématiquement, *comme étant l'étalage du savoir, du savoir-faire ou du «know how» dispensé dans les écoles et les universités*.

Le changement d'attitude vis-à-vis des sciences africaines est nécessaire pour qu'elles deviennent des vecteurs du développement, des produits d'exportation. Certes elles le sont un peu puisque bien des personnalités, y compris certains chefs d'État en dehors du continent en sont friands. Elles le seront davantage si une révolution culturelle s'opérait. Celle-ci ne sera possible et ne réussira que si tout un chacun en ressentait l'opportunité, que si les États africains, eux-mêmes, sortaient de leur torpeur.

Après des années de pratique nous sommes acquis à la conviction que la plupart de ces réalités portant tous les attributs du sensationnel peuvent, en fait, être réussies par quiconque, croyant ou athée, s'initie à les faire. Et c'est là un plus par rapport à la magie, à l'autre magie où le recours aux esprits et leur concours sont impératifs. C'est là aussi la preuve que les sciences africaines sont très proches de la physique, de la chimie, bref des sciences de la nature.

Mathématiques sauvages et rationalité

Abdoulaye Elimane Kane

Lors d'un colloque sur la Négritude, le Professeur Souleymane Niang, mathématicien et ancien Recteur de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, avait fait une communication sur le thème: «Négritude et Mathématiques».¹ En réponse à cet article, le Professeur Nouréni Tidjani-Serpos entreprit de discuter les thèses et les arguments du Professeur Niang dans un exposé intitulé: «À propos de Négritude et Mathématiques».² Ces deux initiatives étaient louables lorsque l'on sait qu'en général sur la culture africaine les études les plus communément menées portent sur les arts, les systèmes de valeurs, l'organisation sociale et politique et la cosmogonie. Le mérite du Professeur Niang a été de confronter une théorie sur les valeurs «spécifiques» du monde noir avec des principes universellement connus se rapportant aux méthodes et pratiques d'une discipline éminente que l'on ne fait pas figurer en général parmi les savoirs africains authentifiés. En examinant et critiquant la démarche empruntée par le mathématicien sénégalais, le Professeur Tidjani-Serpos s'est inscrit dans la logique de ce qui caractérise l'esprit scientifique: examiner de manière rigoureuse l'agencement des propositions d'une démonstration pour en accepter les thèses et les conclusions ou pour les réfuter. Il faut leur savoir gré d'avoir placé cette investigation sur le plan de la théorie alors que les enquêtes relativement importantes sur les savoirs africains portent plus souvent sur la description ou la constitution de corpus de techniques et de connaissances dans des domaines souvent assimilés à la «sagesse» africaine. Tous les deux nous laissent cependant sur notre faim. Sans doute à cause du contexte dans lequel le premier a livré sa réflexion: ce n'était pas un séminaire technique sur les mathématiques et leur histoire, mais plutôt une contribution à l'illustration de la pertinence de la théorie de la Négritude.

Si l'on peut considérer l'approche du Professeur Niang qui a consisté à replacer la problématique dans la dialectique célèbre entre esprit de géométrie et esprit de finesse ne nous informe pas du tout sur un état ou un statut de mathématiques élaborées, conçues et appliquées par des Noirs de l'Afrique ou des diasporas, la critique du Professeur Tidjani-Serpos ne nous fait pas davantage avancer dans ce

domaine. Le syllogisme du premier est en effet un peu court et se résume ainsi: l'intuition est une méthode propre au raisonnement mathématique au même titre que la déduction surtout pour la géométrie; or l'intuition est considérée par la Négritude comme la faculté majeure des Nègres; donc les Nègres sont disposés à faire des mathématiques et peuvent en faire davantage dans des conditions précises d'encadrement pédagogique.

Tidjani-Serpos a raison de reprocher à cette analyse son caractère trop général, de ne l'inscrire dans aucune période historique, de reprendre à son compte, sans le démontrer le partage effectué, par Senghor entre Raison hellène et émotion nègre et en définitive de n'avoir pas fait preuve de pertinence scientifique. Mais l'on ne trouve pas dans cette réfutation sévère et outrée une contre proposition tendant à établir ce qui serait davantage une manière de parler des mathématiques et des Africains.

Aussi, voudrais-je, dans cette contribution, prolonger le débat en le plaçant sur un terrain épistémologique, difficile certes mais pertinent: celui des rapports entre la pratique et la théorie dans le vaste champ d'objets et d'êtres dits mathématiques.

Très tôt chez les penseurs grecs et tout au long des siècles, historiens, philosophes, et mathématiciens notamment ont insisté sur l'idée que c'est la théorie ou encore la spéculation qui constitue la différence «spécifique» du berceau de la civilisation occidentale et en définitive de la science. Spéculation ou théorie considérées comme démarche d'un esprit mû par la seule volonté d'établir la vérité et non par un quelconque intérêt d'ordre pratique ou social. À l'opposé, l'on a longtemps confiné les savoirs du monde oriental (Égypte ancienne, Mésopotamie) a fortiori ceux des autres aires culturelles, dans le champ des pratiques aveugles, faites de recettes et de réflexes empiriques, etc.

Cette thèse est particulièrement à l'honneur dans beaucoup de traités élaborés par les tenants de la supériorité de l'idéalisme, en histoire de la philosophie et en histoire des mathématiques. Pour ce qui concerne cette dernière, c'est le modèle du raisonnement hypothético-déductif qui sert de mesure à l'examen de tout savoir prétendant entrer dans le champ restreint de la dignité mathématique.

Il est bien évident que bien avant d'atteindre et surtout de développer la méthode hypothético-déductive qui en a fait une discipline à part, la mathématique est passée par différents stades. Et ceux-ci témoignent d'un long commerce avec des pratiques dont la science mathématique ne s'est dégagée que peu à peu et qui, très souvent, ont constitué ce à partir de quoi telle spéculation, telle construction intellectuelle ou telle théorisation ont été possibles.

Dans cet ordre d'idées et pour en revenir aux mathématiques africaines, il me semble utile de commencer modestement par chercher et formuler les principes et énoncés contenus dans des pratiques sur la combinaison des nombres, leur élaboration et organisation.

Une telle démarche est d'autant plus justifiée que c'est précisément d'elle que se sont servis la plupart des auteurs qui ont entrepris de comparer la science des Grecs avec les savoirs et les pratiques pré-helléniques. Ils ont noms: Hérodote, Jamblique,

Clément d'Alexandrie, Démocrite, Festugière, Platon, Aristote, chez les auteurs de l'Antiquité; ou encore Paul Tannery, P.-H. Michel, Paul Masson-Oursel, Gabriel Hanotaux, Abel Rey, Gaston Milhaud, Cheikh Anta Diop, etc., chez les auteurs les plus récents. Descartes, dont l'œuvre, en dépit de sa réputation de théoricien rationaliste, laisse voir combien ce philosophe était soucieux de pratique et d'application, donne dans ses «Règles pour la direction de l'Esprit», le sage conseil de faire l'effort de lire dans les savoir-faire des hommes la présence de principes rationnels. À la règle X, il commence par présenter l'intérêt pour les arts et les métiers comme propédeutique: «Pour que l'esprit acquière de la sagacité, écrit-il, il faut l'exercer à chercher ce qui a déjà été trouvé par d'autres et à parcourir avec méthode tous les métiers des hommes, même les moins importants, mais surtout ceux qui expliquent l'ordre ou le supposent».³ Cette règle X répète et insiste sur trois idées maîtresses: l'expérience et la pratique sont premières; un ordre s'y trouve enveloppé ou, pour le dire autrement, il y est *implicite*; le rôle de la méthode qui va du plus simple au plus complexe consiste à *rendre explicite* ce qui est implicite. Et dans tous ces cas l'esprit est chez lui. Depuis son origine pythagoricienne, ce qui est rationnel est dicible. Ajoutons: même si dans ce qui est pratique le rationnel pêche apparemment par le fait que le logos est dans les mains et non dans l'esprit. Descartes est clair: il est des pratiques où «l'ordre règne» parmi les arts nombreux qui constituent l'expérience humaine. Il en cite quelques-uns: «comme sont ceux des artisans qui font la toile des tapis ou ceux des femmes qui brodent ou font la dentelle, ainsi que toutes les combinaisons des nombres et toutes les opérations qui se rapportent à l'arithmétique et autres choses semblables...».⁴

D'autres textes de Descartes confirment sa conception des pratiques et des arts considérés comme contenant des savoirs et des principes implicites. C'est le cas du Discours premier de sa Dioptrie où, entreprenant d'expliquer la nature de la lumière, il commence par montrer que la technique a précédé la science dans le domaine de l'invention des moyens d'amélioration de la vision, fonction vitale par excellence et faculté déterminante pour le progrès de la connaissance. Il qualifie ce retard de la science, cette antériorité de la technique de «honte» pour la théorie; il oppose l'utilité à la connaissance; et met l'expérience du côté du tâtonnement, dont les synonymes dans le texte sont «la fortune», «par bonheur», «si heureusement»; ce que confirment ou prouvent le nom et la qualité de l'inventeur de la première lunette d'approche: «un nommé Jacques Métus [...] homme qui n'avait jamais étudié...» Descartes montre aussi dans ce texte que la technique peut cheminer longtemps et même progresser sans l'intervention de la science puisqu'il ajoute à propos de la lunette inventée par Métus, dont la performance était déjà vieille de 30 ans, au moment où notre philosophe écrivait ces lignes: «Et c'est seulement sur ce patron que toutes les autres qu'on a vues depuis ont été faites...» Le rôle de la science, différent de cette répétition de l'expérience et des techniques empiriquement inventées, se trouve dans une autre activité spécifique: «déterminer les *figures* que ces verres doivent avoir», écrit Descartes. En d'autres termes, l'étude géométrique des formes des verres, dont l'avantage sera d'une part de *rendre explicite* ce qui n'était qu'implicite et d'autre

part de passer des cas particuliers aux lois générales. Comment à partir de ces règles et principes préconisés par Descartes (mais il n'est pas le seul), apprendre à identifier, à décrire et à classer les mathématiques africaines? Il s'agit essentiellement, à l'instar de la méthode préconisée par Descartes et maintes fois utilisée avant la lettre dans l'histoire des sciences orientales et helléniques, d'étudier les propriétés mathématiques qu'on rencontre dans les savoirs africains endogènes relatifs soit à des combinaisons de nombres, soit à des combinaisons de lignes. Ou bien encore les deux à la fois.

Toutes les considérations qui précèdent sont utiles et éclairantes pour une étude épistémologique des systèmes de numérations *parlées* africaines auxquels cette communication est consacrée dans le cadre d'une réflexion sur «*Rationalité et langage*».

Ici, la difficulté est de trois ordres: nous sommes dans la pratique; cette pratique est langagière, orale; et il s'agit de démontrer que «l'ordre y règne» et par conséquent un certain degré de rationalité.

L'analyse consacrée ci-dessous à la comparaison entre des énoncés mathématiques dans des langues africaines parlées au Sénégal et dans la même aire culturelle (le wolof, le pulaar et les langues mandé), vise à montrer:

- que l'expression des nombres est solidaire de la culture qui les élabore;
- que dans cette culture, la structure de la langue influe sur les énoncés pour nommer les nombres et les nommer clairement;
- qu'enfin, deux grands principes qui régissent toutes les numérations écrites bien organisées sont vérifiés également pour les numérations orales, en même temps qu'ils révèlent l'incidence de l'oralité sur «l'ordre propre» aux énoncés oraux dans le cas précis des numérations parlées.

Comment le mode de dénombrement est solidaire de la structure de la langue

Le wolof et le pulaar sont deux langues du Sénégal, assez étroitement apparentées, possédant un grand nombre de termes communs et ayant, du point de vue de leur structure, des similitudes grammaticales et syntaxiques. Le wolof et le pulaar (à l'instar de beaucoup d'autres langues du Sénégal) sont d'abord des langues à classes nominales, alors que toutes les langues africaines ne le sont pas loin s'en faut, ce que prouvent bien les langues mandé (mandinka, soninké, etc.) Les langues à classes nominales sont caractérisées par la modification de la consonne initiale des substantifs lorsque l'on passe du singulier au pluriel et vice-versa.

Considérons le terme «homme» (par opposition à femme) dont l'intérêt sur les plans linguistique, grammatical, logique et numéral, est considérable. Le wolof et le pulaar utilisent deux lexèmes dont la parenté est évidente:

wolof	:	<i>goor</i>	]		
			]	=	homme
pulaar	:	<i>gorkeo</i>	]		

Lorsqu'on exprime le nombre en général de ce substantif, apparaît immédiatement une différence entre ces deux langues :

		un homme (quelconque)	des hommes
wolof	=	<i>ab goor</i>	<i>ay goor</i>
pulaar	=	<i>gorko</i>	<i>worbe</i>

Il apparaît ainsi que:

a) – l'article indéfini (singulier et pluriel) est *préposé* au substantif dans le cas du wolof mais, il est *postposé* au substantif dans le cas du pulaar.

b) – Dans le cas du wolof, le pluriel est marqué seulement par un morphème différent de celui qui indique l'unité en général, alors que pour le pulaar on note deux modifications majeures découlant de son caractère très marqué de langue à classes nominales :

la consonne *g* cède la place à la consonne *w* (gorko worbe)

le suffixe «*ko*» cède la place au suffixe «*be*»

Lorsqu'on passe à l'utilisation des numéraux cardinaux pour exprimer le nombre appliqué au même substantif dans les deux langues, on s'aperçoit que chacune conserve la «logique» de la structure décrite plus haut.

	<u>deux hommes</u>	<u>dix hommes</u>	<u>cent hommes</u>	<u>mille hommes</u>
wolof	<i>naari goor</i> 2/ <i>hommes</i>	<i>fukki goor</i> 10/ <i>hommes</i>	<i>teemeri goor</i> 100/ <i>hommes</i>	<i>junni goor</i> 1000/ <i>hommes</i>
pulaar	<i>worbe didi</i> <i>hommes/ 2</i>	<i>worbe sappo</i> <i>hommes/ 10</i>	<i>worbe teemedéré</i> <i>hommes/ 100</i>	<i>worbe ujinéré</i> <i>hommes/ 1000</i>

N.B. 1 : Les noms de nombres pour 100 et 1000 sont les mêmes pour les deux langues.

N.B. 2 : Les numéraux cardinaux 2, 10, 100 et 1000 sont *préposés* au substantif «homme» dans le cas du wolof, mais dans le cas du pulaar, 2, 10, 100 et 1000 sont *postposés* au substantif «homme».

Passons à présent à la numération parlée elle-même, c'est-à-dire sans désignation d'objet, l'expression de la suite des numéraux cardinaux. On y découvre ceci d'extrêmement remarquable que:

- au plan linguistique, chacun de ces paliers a un nom distinct: 10, 100, 1000.
- au plan linguistique toujours, les nombres correspondant aux nœuds des dizaines, des centaines et des milliers sont exprimés par des syntagmes complétifs, à savoir la juxtaposition d'un numéral ayant fonction de multiplicateur et d'un numéral occupant la position de nombre «multiplié».
- enfin, pour l'ordre de disposition des nombres multiplicateurs et des nombres multipliés, le Wolof et le pulaar demeurent fidèles au schéma décrit plus haut à propos des positions respectives de l'article et du substantif.

	Vingt (20)	Quarante (40)	Trois cents (300)	Dix mille (10000)
wolof	<i>nàar fukk</i> 2/10	<i>neenti fukk</i> 4/10	<i>netti teemere</i> 3/100	<i>fukki junni</i> 10/1000
	ou encore nitt = homme			
pulaar	<i>cappande didi</i> 10/2	<i>cappande nay</i> 10/4	teemedé tati 100/3	ujunaaj sappo 1000/10
	ou encore noogas = homme complet			

Il est clair que pour ces nœuds des dizaines, des centaines et des milliers où chacun de ces paliers est multiplié par un nombre donné, le wolof prépose le multiplicateur au multiplicande, alors que le pulaar post pose le multiplicateur au multiplicande.

La «logique» de chaque structure linguistique est respectée, ce qui prouve bien qu'il y a une certaine «sympathie» entre les noms de nombres, entre l'expression des numéraux cardinaux et les langues au sein desquelles ceux-ci sont élaborés.

Remarques

- 1 Le modèle représenté par la structure linguistique et la structure numérale pulaar est sinon celui de l'ensemble des langues africaines, du moins le seul que j'ai rencontré dans mes investigations à l'exception du wolof.
- 2 L'exception que constitue le cas du Wolof est une curiosité dans cet océan de langues, de «parlers» africains, et je n'ai pas, à ce jour, trouvé son explication. Mais l'on peut aussi se contenter de noter que c'est précisément cela le «génie» de chaque langue et qu'il est peut-être aussi absurde de vouloir en rendre compte que d'expliquer le fait que le signe soit «arbitraire».
- 3 L'histoire de la numération a montré que le succès de la *numération écrite de position* est exclusivement dû au fait qu'une *convention d'ordre* consistant à disposer le multiplicateur avant le multiplicande, rend l'écriture d'un dénombrement simple, et les opérations du calcul arithmétique également.

Exemple d'expression d'un nombre en numération écrite de position:

Quatre mille huit cent soixante-douze
 4 8 7 2

Il y a numération de position parce que dans l'écriture de ce nombre, 4, 8, 7 et 2 n'expriment respectivement les milliers, les centaines, les dizaines et les unités que du fait de leur position dans un ordre décroissant, le premier chiffre correspondant au nombre qui exprime l'ordre de grandeur le plus élevé. Il est bien évident que 4, 8, 7 et 2 sont en même temps les multiplicateurs respectifs des multiplicandes successifs dans un ordre décroissant pour «mille», «cent», «dix» et «deux unités».

C'est dire si de ce point de vue le wolof a été bien inspiré de «choisir» cette disposition de ses syntagmes complétifs au plan linguistique et pour le dénombrement

des numéraux cardinaux. Cela constitue-t-il une différence suffisante pour qu'au plan de l'organisation générale de sa numération parlée, la numération wolof soit d'une qualité qui la distingue définitivement de toutes celles qui n'ont pas eu le «génie» de faire la même chose? Commençons par constater que toutes ces numérations parlées sont des numérations bien organisées.

Dénombrement, ordre et principe d'ordre

Les deux modèles que sont le wolof et le pulaar valent pour toutes les numérations africaines parlées qu'il m'a été donné d'examiner.

Bien sûr, la suite des numéraux cardinaux du nombre «un» au plus grand nombre que connaisse une langue et une culture est une convention qui obéit en définitive à un principe de discrimination sans lequel il n'y a pas de nom de nombre.

La suite des entiers naturels est conforme à un principe d'ordre, où les énoncés portent sur des nombres de grandeur croissante.

Cependant, le premier critère d'une numération bien organisée concerne la désignation de chaque palier dans cet ordre croissant par un nom de nombre distinct et nouveau, ayant de surcroît une valeur *d'unité nouvelle*.

Rappel : Exemple

	dix	cent	mille	dix mille
	10	100	1000	10.000
<i>wolof</i>	<i>fukk</i>	<i>teemère</i>	<i>junni</i>	<i>fukki junni</i>
<i>pulaar</i>	sappo	teemedere	ujunéré	ujunaaji sappo

En français, en wolof et en pulaar, nous sommes ici en présence d'une numération décimale. En fait nous avons, juxtaposés dans cette succession de paliers, le principe de discrimination et le principe d'ordre. Le premier rend raison de l'existence d'un nom distinct exprimant un palier à valeur d'unité nouvelle. Le deuxième (le principe d'ordre), renvoie à l'ordre croissant, ce qui est aussi la preuve qu'une numération est en mesure de nommer de grands nombres et si possible, des nombres de plus en plus grands.

Le même principe d'ordre est vérifié pour nos «modèles» de numération parlée, à propos de la situation générale de ce qu'on appelle un dénombrement. En effet, celui-ci est toujours l'expression d'un nombre présenté comme un polynôme avec la particularité d'une énonciation selon l'ordre décroissant des puissances successives de la base.

En reprenant la numération décimale en français, wolof et pulaar, l'expression par exemple de «Quatorze mille cinq cent quarante-trois» se présente comme suit: Numération écrite de position: 1 4 5 4 3: ordre décroissant

wolof

Fuk ak neenti junni ak juromi teemère ak
 (dix et quatre) mille et cinq cent et
neent fukk ak nett
 quatre dix et trois

pulaar

Ujunaaj sappo e nay e teemedé joy è cappandé
 Mille quatorze fois et cent cinq fois et dix
 nay e tati
 quatre fois et trois

Dans les deux numérations parlées, le principe d'ordre c'est aussi l'observance de l'ordre décroissant des puissances de la base 10.

De ce point de vue, la numération écrite de position n'a pas de plus grande qualité que ces deux numérations parlées et nous vérifions une règle largement et universellement observée: pour obtenir une bonne *numération écrite*, il faut qu'il y ait eu d'abord une bonne *numération parlée*.

Question préjudicielle: empirisme et rationalité

Un principe de discrimination, une convention d'ordre et un principe d'ordre: voilà ce qui vient d'être établi comme principes organisateurs du dénombrement en numération parlée wolof et pulaar. Cela suffit-il pour conclure que cette arithmétique sauvage est en accord avec la rationalité? Si les mathématiques reposent sur les principes de l'évidence rationnelle, les principes énumérés ci-dessus sont-ils oui ou non des principes qui s'accordent avec l'évidence rationnelle?

Il y a ici une question préjudicielle si l'on considère que les systèmes de numération avant la constitution de l'arithmétique théorique, qu'ils soient oraux ou figurés, sont des pratiques qui procèdent davantage de recettes, et de réponses à l'urgence de la vie. Mieux, un tel point de vue conclurait que les «principe de discrimination», «convention d'ordre» et «principe d'ordre» sont des caractérisations que l'on applique après-coup à ces pratiques et sont davantage le fait d'un esprit philosophique, logique, ou scientifique d'aujourd'hui et qui par déformation applique les catégories de la pensée rationnelle à tout ce qui existe.

À l'inverse de cette démarche et sans esquiver l'importance de cette question, on pourrait reprocher à cette attitude «rationnaliste», «orthodoxe» ou «absolue» ce que Bachelard reproche au savant hostile à l'empirisme: le fait de croire que la connaissance sort de l'ignorance comme la lumière des ténèbres. En conséquence, il est légitime de se demander s'il y a possibilité d'apparition ou de constitution radicale d'une «technique» ou d'une pratique comme celle des systèmes de numération sans une forme de savoir qui les précède et les accompagne. On revient ainsi peu ou prou à Descartes: si le logos est dans la main de la femme qui fait de la tapisserie, comment s'y est-il trouvé? Ce logos se trouve-t-il dans les systèmes de numération parlée? En répondant positivement, on abandonne du même coup l'idée que ces pratiques sont aveugles, qu'elles ne sont qu'une accumulation de recettes pour la vie de l'individu et du groupe?

Du reste, le savoir se constitue en général dans un champ de pratiques humaines, à partir duquel, par observation et par itération de rapports invariants, l'homme institue des rites, des règles et des lois pour agir et prévoir.

Aussi, importe-t-il de reprendre la question du rapport des numérations orales à la rationalité en expliquant l'hypothèse suivante: le phénomène numéral (c'est-à-dire nommé et ordonné) est différent et représente plus que le phénomène naturel observé et vécu.

Je partirai de l'exemple de la «main» si souvent invoquée pour conclure de l'importance de la base 5 à l'idée que les numérations correspondantes ne sont que la reproduction de ce qu'il y a de plus immédiat et familier à l'homme: le corps.

On a souligné à juste raison que la main et le corps humain ont suggéré l'idée de base du fait de l'unité qu'ils constituent respectivement tout en étant composés d'unités. Mais on n'a pas suffisamment mis l'accent sur le fait que dès l'instant où l'une et l'autre jouent le rôle de base (quinaire pour la main et vigésimale pour le corps avec 10 doigts des deux mains ajoutés aux 10 orteils), nous n'avons plus affaire à des organes mais à des instruments. En effet, une base de numération est un artifice et en tant qu'artifice nous introduit dans la culture et par conséquent l'invention d'une ruse pour mesurer ce qui au départ est innombrable, foisonnant, chaotique. Pour s'en rendre compte, il suffit de considérer qu'une fois la base acquise, elle engendre ses propres puissances successives dont chacune n'a avec sa lointaine origine «naturelle» qu'est l'organe qu'un vague rapport. Les puissances successives de la base sont nommées et reçoivent comme indiqué plus haut une fonction de relais et d'unité nouvelle. Cela apparaît encore plus nettement dans l'histoire propre à certains groupes comme ceux des peuples mandé qui ont su se donner successivement ou cumulativement des bases auxiliaires comme 5, 20, 60, 80 et enfin 100, tout en conservant le même nom pour les désigner: *kémé*. Cet instrument est incontestablement au-delà de l'organe. Il porte fondamentalement la marque du logos. La numération parlée, en dépit de ses limites par rapport à la numération écrite, crée dans l'immensité du divers et de l'irrationnel (naturel), un «univers» du dicible, exactement au sens de ce qui pouvant être nommé, peut du même coup instituer un *rapport*, ici précisément un rapport entre deux nombres, puis entre plusieurs. Du reste, dans la langue classique grecque, logos a bien eu le sens de «nombre», «suite ou ensemble d'objets». C'est ce qu'il fallait démontrer.

Notes

1. *Présence africaine*, n° 78, 2^e trimestre 1971, p.27 et § 99.
2. *Présence africaine*, n° 82, 2^e trimestre 1972, p.11 et § 99.
3. Descartes, «Règles pour la direction de l'Esprit», in *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, p. 69 et § 99
4. *Regulae*, p. 70.

19

Reason and Culture: Debating the Foundations of Morals in a Pluralist World

D. A. Masolo

Mila ndiyo misingi ya utu (culture is the foundation of being human).

Asiyekua na mila ni mtumwa (only a slave gets deprived of her own culture).

- Kiswahili sayings.

Recently I listened to an interesting dinner-table debate between my teen-age children about an issue that, to my *mind*, clearly raised questions closely related to the theme of the encounter of rationalities. In a conversation about indigenous Kenyan hair styles, my son had wanted to know why the Maasai ‘made’ their women folk shave their heads bold while young men braided their hair stylishly into what now has become a popular African hair-dress fashion, not for men, but for women. My daughter, who is quite a gifted debater, responded that it was just tradition, and tradition never answers to anyone’s ‘why’ question, especially when the questioner is an insider who is expected just to practise the norm. My son, in obviously frustrated wonder, then sought to know whether they could ever answer the question if it were asked by an outsider (of the tradition) like himself, to which his sister responded: ‘what makes you ask? I guess every tradition sets its own ways’. The boy: ‘why can’t everyone be left free to do what they feel they like at different times, just like I dress differently for different occasions?’ The girl: ‘You see, you are always reading and shifting your dressing according to the norms you want to conform to. You may not be aware, but you change from one set of norms to another, one when you are at College, and the other when you come home, can’t you see?’ The rest of us sat there, choking with the temptation to join in, and suffering the frustration of being denied the chance. I in particular struggled to stay neutral, but I succeeded greatly, not only by not joining in, but also by not revealing that I was working on this paper,

all the while thinking to myself: 'this is all about the encounter of rationalities, and the arguments' turns, back and forth, are all about the relative rationality of ends'. In many respects, and to my amazement, my daughter and son got immersed into debating the merits of the idea of autonomous reason. My amazement was not only about the depth of the cosmopolitan multiculturalism that these teenagers revealed in their debate, it also was about the revealed transient nature of the communities from which people source the points of view on the basis of which they question the rationality of opposing points of view. The topic of encounter of rationalities seemed, at least in the context of this dinner-time debate by teenagers, to be such a natural occurrence to anyone who consciously moves between different social and cultural locations. In this paper, I apply and expand the theoretical concerns raised by the two young people to the assessment of Kant's culture-free moral principles against a communitarian view of the resources of reason.

Questions of ethical universalism or the cultural prescription of ethical theory address matters at the heart of the nature of the relationship between universal moral principles and practical moral reasoning, and bring to the moral domain the kind of questions of (in)commensurability once suggested by Thomas Kuhn in his philosophy of science. Exponents of value commensurability, whom I loosely call cosmopolitan ethicists, uphold the view or thesis that it is possible to compare the considerations bearing on choices involving value, goods, ends, or actions worth doing. Their principle states that all human beings, everywhere in the world, have the same moral stature, and that individual human beings have greater moral importance than human associations. Some of the implications of such principles of cosmopolitan ethics are that people have moral claims on and obligations toward each other across national and cultural boundaries. As is quickly evident, cosmopolitan ethics argues that claims to national, cultural, religious, ethnic or any other restrictive claim of belonging, when made in such a way that they put the value of such bounded identity before that of universal human worth, fall short of the ideal expectations for the fundamental rights of the individual. Thus, if allowed, recognition of the autonomy of the diverse cultures of the world – the precept of multiculturalism – leads to the endorsement of the claims on the basis of which the rights of millions of individuals across the world have been abused under the practices of oppressive political regimes and cultural movements. To forestall the occurrence of such abuses, exponents of cosmopolitan ethics argue, there is a need to recognise the superiority of such an ethics, over the sovereignty of a national government, for example, because it is based on universal reason, and which views human value and its associated rights on a common universal level, as standing above localised cultural and/or political loyalties. In a weak sense, adherents of cosmopolitan ethics argue that because loyalty to specific faiths, traditions, or nationalities is likely to foster intolerance for those who are different, such loyalties and affiliations should be discouraged or scrapped altogether, and that morality should be based on nothing less than the binding dictates of reason *à la* Kant. Supposedly, Kant had no culture, and the moral rules he talked about were only

discovered, not made, by him. In a strong sense, cosmopolitan ethics is employed to endorse unimpeded emigration and immigration, the formation and deployment of human rights enforcement mechanisms, and the global redistribution of economic resources. Thus, not only does the position endorse the work of humanitarian organisations, it claims that such work is not charity but rather should be regarded as an obligation. In his posthumously published work, *Practical Philosophy: In Search of an Ethical Minimum* (1997), the Kenyan philosopher Odera Oruka argued that wealth accruing from natural resources was the right of all humans as such resources belonged to no persons or groups of persons or nations in particular. Furthermore, the cosmopolitan ethical position endorses the idea of international interventions by able nations to stop repressive and oppressive regimes abroad because, in its view, national sovereignties are not inviolable. In this paper I argue both in support of the general cosmopolitan ethical thesis and in rejection of the untempered Kantian principle from which it is partly derived, that is, the belief, propounded by Kant's defence of the autonomy of reason, that a single, universal moral order exists which is accessible to the unaided reason of all human beings, and is composed of principles, duties and obligations to which all human beings are subject.

If we can agree on the two claims I have made above – that is, that there is an affinity between the call for a universal ethics and the cosmopolitan argument, and that the way I frame the cosmopolitan argument above is fair and correct although simple – then there may be pertinent questions to deal with as we cogitate over both the ends of cosmopolitan ethics and the nature of the resources on which it is built. My aim in this paper is to probe the relationship between the ideal of universal values and the reality of their specific cultural resources.

There is no doubt that the cosmopolitan goal is noble, and its argument premised on the very pertinent observation that privileging a specific value, such as a cultural or religious belief or practice, or a political one like patriotism, makes it hard for anyone who does so to engage in fair and impersonal moral judgements of others; that they are unlikely to accord those who do not belong or share their value(s) fair treatment. Indeed, catastrophic events of various forms of ethnic and religious clashes in the world over the past one decade, the exploitation of child labour, and other forms of injustice, all justify these concerns, as does the long list from past history which is replete with records of similar episodes of human weaknesses. Their impact is the instilment of fear of a recurrence, and of the desire to forestall it. But that is hardly a problem, since rationally safe paths to human conduct are often paved out of fear. Appeals to proaction usually appear to suggest that in those situations which may require intervention, preventive actions are morally superior to corrective ones.¹ What is problematic about the cosmopolitan position is the argument that moral laws require of all human beings to regard as insignificant their particular identities. This argument, again, could be framed as follows: that because those who regard their belonging to specific cultural or political groupings as primary to what they have in common with other people are likely to discriminate against outsiders and probably to treat them unfairly, such considerations of identity are

therefore wrong and should be abandoned in favour of universal humanity which is the basis of impersonal moral reason. In the tradition of Kant, cosmopolitan ethics considers impersonal moral reason to be ultimately superior to any other source of moral knowledge and judgment. Like their predecessors,² recent defenders of cosmopolitan ethics express a hope in a just and integrated world, and they marshal Kant in defense of that thesis.

The fears and examples cited by the cosmopolitan argument suggest one other thing, but which it does not take seriously into consideration: that ethics pertains to the practical world, as was recognised long ago by Aristotle. In the practical world, moral considerations arise out of life situations in which straight and impersonal moral judgments are only a variety of moral situations. Some of the situations frequently cited in defense of cosmopolitan morality present real moral dilemmas. For instance, a person may be unable to uphold both the moral principle against unjust killing and also a moral duty to defend her family from unjust and preventable harm. In such a situation the person would have really conflicting moral obligations the concurrence of which create for her a real moral dilemma because she cannot fulfill both. Let us suppose there is an ethnic conflict, and that *p*, a member of one of the groups involved, is commanded by the leaders of her ethnic group to take her machete and finish off her friendly neighbours who belong to an ethnic group targeted by her own, and that the penalty for disobeying the order will be death for her and her own family. But, the head of the targeted family, aware of the likely action of their otherwise friendly neighbours, also prepares to defend her own family. How should they act? Or, put another way, what will constitute rational action for either of them? Given that contestation is about the terrain of rationality, can there be a noncontroversial solution to this dilemma, especially since what might be considered rational by one is unlikely to be shared by the other? How they should actually act cannot be morally judged in advance, even if compassion and preexisting friendship and good neighbourliness should make them arrive at a conclusion which is concordant with what would have resulted or could also result from Kant's law. A situation like this - and many of them have played themselves out in different parts of the world recently - can indeed put two or more people to face off in incompatible recommendations of moral obligations.

The true function of reason, Kant argues, 'must be to produce a will which is not merely good as a means to some other end, but is good in itself'.³ Thus, for Kant, doing our *duty*, following the demands of reason and doing as we *ought*, doing what is *right*, stands in direct opposition to the directions of desire or feelings, like compassion or pity, or what pleases us, and to the demands of our sensuous nature generally. Thus, to have *moral worth*, our actions must be the direct function of our sense of *duty* with regard to the act. Inclination alone is not enough to bestow moral worth on our actions, not even when the inclination is to do our duty. Only the motive of duty bestows moral worth on an action. Moral worth has no specific object, like 'I need to be good to my neighbour because she is innocent and is my friend'; rather, it depends, according to Kant, 'merely on the principle of volition

according to which, without regard to any objects of the faculty of desire, the action has been done'.⁴ It is not the purpose or goal of the action, but the *principle* or *maxim* on the basis of which the action is performed, that bestows moral worth on an action. For Kant, then, reason finds fulfillment within itself; it becomes the only bearer of our identity, our responsibility, our cognitive competence and capacity for moral choice. As inquirers and moral agents, we have to think of ourselves as standing outside nature (where real situations influence our deliberation of the moral ends of our actions). Certainly Kant had not been confronted with and did not envision situations like those which arise out of ethnic conflict.

How, then, should people lay the ground for moral conduct? Because moral judgments are driven by a variety of factors pertaining to conditions at hand, most of the time each moral agent will rely on their best judgment taking into consideration all the relevant factors encountered. This has been called moral perception in moral theory, or situational ethics as it was called in the olden days. Epistemologically, moral perception requires that one develops an accurate assessment of the moral status of a situation. At the practical level, moral perception requires that one commits to acting according to the accurate perception of the moral demand in every case rather than acting on the impulse of prejudice or from indulgence in mere culture understood as a set of ideas that is contingent and bound to specific communities and periods. It is not enough to have an accurate moral perception and not be willing to act in accordance with such perception. I certainly do not intend to extend my view of moral perception to cover the brand of liberalism widely in vogue, and which anchors democratic integrity in ethical activism. The latter, sometimes referred to as 'strong political morality', is a sub-brand of cosmopolitanism. Those who espouse it from some specific points of view argue that only individuals are crucial to the sustenance of a truly democratic world, and that cultures do not matter any more. But there are liberals in Africa too, and often they are those who may not be committed to principles identical with those of Western liberals. African liberals may not support the subservient role of the individual within traditional settings, but they may still appreciate the role of community, its everyday language and social interactions, as the origin of moral rules and discourse. From this communitarian perspective, rules of moral discourse emerge from interactive situations, an assumption that differs markedly from, say, Kant's duty-driven theory and from those of most Western liberals who follow in his tradition. Kant, and most of the contractarian liberals before and after him, emphasise the bargaining rationale of socially detached individuals who aim not so much at consensus but at accommodation. Each person acts rationally to best further her interests in a competitive environment. In the original position, each participant elbows and pushes for the best position from which to realise her limited but personal interests. To ensure agreement on basic moral and political principles, the Kantian model strips them of personal knowledge, and participants remain atomised and isolated actors. The process of moral inquiry for the enlightened individual is monological and introspective, a socially sterile procedure conducted largely in private. In other words,

rules rather than social consequences guide moral action and judgment. The tendency to such a position has been and remains a strong one among philosophers who claim that for any end (of moral action) to be valid, that is, to be rational, it must be one endorsed by the rationality of all agents. According to Henry S. Richardson, such approach, that is, ‘working to establish that we can deliberate rationally about ends gets hitched to trying to say in advance what the outcome of that deliberation will be for all rational agents - namely to endorse a particular conception of the ultimate end favored by the philosopher’.⁵ According to Richardson (1994, 24), the universalist’s argument often goes like this: ‘We can deliberate rationally about ends because look: Rationality endorses X as the ultimate end valid for all agents’. It needs to made clear that the problem here, as Richardson sees it too, is not that ends cannot be rationally attained. The problem, it turns out, is with ‘endorsement by all’ as the criterion of rationality in the deliberation about ends. In other words, the claim that people can deliberate rationally about ends need not be confused with the claim that there are objective ends valid for all agents, let alone to impose these.

But I sustain that communities matter, and that deliberative processes about ends are made within relational or communitarian contexts by people who already are rational by virtue of their social being. In support of this view, communitarians argue,⁶ it is difficult to remove individuals from their social environment. African theologians argued that while the metaphysical links that tied individuals to the trunks and branches of their ancestral trees worked similarly for all individuals in all societies, the social and moral sources for constructing individual identity are as rich as the society in which one lives. The individuals’ participation in this network of affective performance through which their belonging is defined often reinforces their ethnic, religious, or political affiliations. Each of these spheres has its own *Lebenswelt* characterised by patterns of interaction, norms, values, and attitudes.⁷ To be sure, we all are aware of these elements of the social location of individuals, but moral philosophers regard these dynamics to be so tainting for the individual that they disable her from drawing responsible and objective moral principles. They argue that in social settings (as described by communitarians) individuals’ knowledge of what is right is all too often influenced by self-interest and parochial norms and loyalties, and that at the very least, the plethora of contingent values and norms that impinge on one’s everyday life, and the inability to rise above these local norms and values, make it impossible to arrive at any consensus on universally valid norms either in theory or in fact. Yet this fear is true only to the extent that it is predicated on the absolute autonomy of the individual working as an irreducible metaphysical state. Assuming that social relations were indeed metaphysically determinable, it would be hard, and almost impossible, to imagine a situation where an individual, bred and constituted in the awareness of their autonomy, would ever yield such make-up. But the social world is hardly a metaphysical one. It is one that is systematically inculcated through a sustained combination of method and content to yield general desired results.

Let us compare two possible scenarios, only imaginarily incompatible, by which a metaphysics of self can become a means or a hindrance to moral pluralism. If, on the one hand, one were brought up to learn that the good of others comes second after one's own, such a person learns to emphasise self and to cultivate a concept of self that rises above others, one that can indeed predicate existence, of self and in general, on the very attributes observable of the self in isolation from the rest of the world. And if this were to be doubted, then its own concretisation would have to be built on something much superior not just to the doubting self, but to all similar selves anywhere. But if, on the other hand, one was brought up through a system that made one put others on a par with oneself, making the social world not of atomic individuals but of interdependent individuals, it perhaps would not be impossible for people to regard, say, general communication, as a means for the emergence of self, the thinking self, and to value consensus as a special ingredient of communication, that is as a practical and valuable means by which to arrive at moral knowledge. In the first scenario, consensus would be hard to attain, although not impossible unless we imagined the nature of humans in a stone-like fashion. When such individualism is practised over a long time, especially with the support and fortification of major social and political institutions of society, the attitudes formed as a result of it sink their roots so deep they resemble a metaphysical attribute rather than a social preference. For this socio-cultural framework or model, the moral value of ends ultimately depends on whether it favours or injures the interests (such as autonomy and freedom) of the individual. Generosity and other altruistic virtues may be encouraged, but they remain goods that are practicable only in lesser proportion to the interests of the individual.

In the second scenario, the sociality of the individual can easily become an irreducible quasi-metaphysical attribute. Either scenario idealises its basic premises (about the primacy of the individual or the collective, respectively) by making them the axioms for judging cognitive and moral performance. Thus, the liberal stand suggested by the proponents of cosmopolitan ethics appears to contrast sharply with the communitarian ethics with respect to the rational path to individual worth and growth.

One may now ask whether what the world needs as a foundation for a more humane cosmopolitan community is indeed a system of universal ethics - in which the ultimate ends are identical for all rational agents - and not a greater tolerance among the world's communities. In other words, are liberal values incompatible with those of communitarianism?,⁸ and can we love our communities, of whatever kind, while also supporting the universal application of human rights? The latter two questions should address the nature of the content and expression of these universal ethical codes: how shall we draw the correlation between the universality of conceptual grids of human values and the particularisms of the diverse and practical worlds of cultural and political regimes?

Some of the dangers which the above questions expose are captured at least in part by the epigraph at the start of this essay. This was uttered by the late president

Julius Nyerere of Tanzania in a speech delivered in Rome in 1978 to the United Nations World Conference on Agrarian Reform and Rural Development. While his reference was specifically to the impact of a purportedly universal concept of development on Africa's rural societies in the practice of agricultural economy, his interrogation of the imbalance in the production and consumption of economic goods can be metaphorically applied to nearly all the domains of designing, processing, producing, distributing and consuming of culture in the much wider sense of the term.⁹ In the traditional economic order addressed by Nyerere, raw materials were collected from our backyards, with our collaboration and, from them, finished goods were modeled and produced in metropolitan industries. They were then brought back to us for consumption, without our participation in their making or selection at the critical times of the process. Hountondji argues that this scenario has been replayed in the area of academic production and consumption, resulting in reducing African researchers to 'junior collaborators' or, as Gayatri Chakravorti Spivak calls her, the 'native informant'.¹⁰ Nyerere, and to some measure perhaps Hountondji too, viewed knowledge as capital from which the local community had the right to reap interests. Interestingly, this position – of knowledge as capital – is markedly different from how Paulo Freire, the famous Brazilian anti-colonial writer and educator, viewed education from the standpoint of the postcolonial script.

But let us get back to the question of value pluralism to which there have been several approaches. Among the notable voices mediating between the universal sphere of principles and the particular domains of practice is Kwasi Wiredu with his theory of communication as the basis of cultural universality. In epistemology and ethics, he argues, communication lifts us from the domain of particulars, as subjects within a species, and also from referents in epistemology, and specific behaviors in morals, to the level of meanings in the epistemic field and of general rules in morality. Wiredu argues that while contingent norms of life, that is, customs, may differ from place to place or from culture to culture, morality as 'conformity to ideals of right human conduct' remains universal. While epistemic universality is grounded in the presence in all humans of the basic organistic (i.e. *a priori* biological) elements which make thinking possible, namely 'reflective perception, abstraction, deduction, and induction',¹¹ moral universality is built, in addition to the general *a priori* elements of general reasoning, also on a principle without which decent survival would be unimaginable, namely the 'principle of sympathetic impartiality'.¹² It is clear that although Wiredu considers the recognition of his principle of sympathetic impartiality to be crucial to human survival, for which it resembles Kant's categorical imperative, he does not consider it invariably observable. He also thinks that the subtle difference between the principle of sympathetic impartiality and Kant's categorical imperative is that the latter lacked compassion. 'Let your conduct at all times manifest a due concern for the interests of others' is clearly different from 'Thou shalt tell the truth at all times regardless of the circumstance', because it (concern for others) allows for dialogue and for the evaluation of every moral case. Regardless of how people may philosophically regard the principle (of sympathetic impartiality) as the basis of

all morals, he says, 'as a fact of ethical life, it is essential to the harmonization of human interests in society'.¹³

Not only does Wiredu's principle of sympathetic impartiality harmonise human interests in society, it also harmonises universal moral rules with contingent custom and provides room for dialogue between varying customary systems or specifications of general moral rules. How, then, does the principle prevent such moral limitations like group-specific interests which the cosmopolitans are so weary about? In the cognitive domain Wiredu appeals to a number of basic elements (such as reflective perception, abstraction, deduction, and induction) of correct rational operation. Similarly, in the moral domain, he argues that another set of basic operational elements or values guide universal morality, namely, 'truthfulness, honesty, justice, chastity, etc.'¹⁴ Perhaps one could add equality and consensus to the list. The fact that these values are among the most abused is no indication that they guide our everyday moral concerns any less. Wiredu is close to Habermas in this proposal. Like Habermas, he argues that the absence of these values would lead to a kind of contradiction in our moral lives, what Habermas calls 'performative contradiction' or the nonsensical use of (moral) language.¹⁵ Such principles are akin, in their moral role, to the principles of epistemic communication without which there would be a breakdown in communication which could result, for example, from disregard for the principle of non-contradiction. The principles guard against such obstacles to the conduct of human nature. To some extent, then, Wiredu is critically Kantian by, so to speak, grounding Kant's metaphysics of morals in human sociality.

Like Habermas, Wiredu relies heavily on cognitive developmental psychology to provide support for his communitarian foundation of values, especially of cognitive and moral capacities of individuals. Basing himself on Akan traditions – Habermas bases himself on Marxist materialism – Wiredu uses cognitive developmental psychology to explain the nature of the *mind* with awareness, as the Akan traditions indicate, of the symbiotic interaction between the individual and society. He explains individual cognitive development with regard to social processes.¹⁶ An ardent physicalist monist, and avowed universalist, Wiredu argues that the *mind* is not a separate substance from the body but comes into existence as part of the biological constitution which deals with the making of meaning. The latter, a peculiarity of the human species, is the essence of communication. Thus the *mind* neither precedes nor outlives communication; it develops as one begins to participate in the social world. It is not identical with the body, but it is a function of the body's responsiveness to the essentially social environment peculiar to its organic type. It is easy to see that one cannot put a definite point in time as to when mind begins to develop since we are surrounded by other communicating humans all the time. The mind's capacity, epistemic and moral, grows with time as individuals grow, socially and physically, in the capability to handle the increasingly complex world of communication around them. Communication is thus to be understood in a broader sense than mere 'exchange of information'. As the principles indicate, it comprises all the functions we attribute

to the *mind* such as the ability to reflect and analyse, compare, calculate, remember, or anything else humans do with their 'minds', successfully or otherwise.

For Wiredu, then, moral theory cannot be filled with substantive content, as this is likely to be specific, that is, contingent on specific customary or historical traditions. Rather, armed with the basic elements of moral competence (the desire for truthfulness, honesty, justice, chastity, equality, and consensus) we gradually become practically competent in morality. He writes: 'Morality has been construed, now as a set of rules, now as a pattern of conduct cognizant of those rules. Sympathetic impartiality represents a fusion of the two conceptions: the impartiality is what the moral rules embody, and the sympathy is what the moral motivation evinces'.¹⁷ At the same time, however, Wiredu is firmly opposed to relativism of any kind or shade. As rational beings, humans not only already possess the capacity to create a social world based on rationally deliberated ends, they already practise and live by those universally rational standards in large part.

The communitarian view which we uphold here is one which maintains that because the ideal of rationality in some sense applies to all alike, it lies in the commitment to find working principles which mediate between diverse opinions and views, one that encourages dialogue between people across cultures or whatever their contingent customary positions may be. As two other prominent African scholars have put it, '... accommodating conflicting theoretical views is part of the general process of accommodation necessary for those who are bound to each other as neighbors for life. And this accommodating approach to daily interactions is part of the same range of attitudes that leads to theoretical accommodations'.¹⁸ Such a view avoids the totalitarian tendency and propensity for branding as irrational any behaviour that is not to one's taste. It implies, among other things, that, in the moral domain, the specifics of moral performance cannot be determined ahead of the moral situations or historical experience in which competent moral performance is called on. How does this happen? Because morality is a relational category, the moral potentialities we bear enable us imaginatively to project ourselves into the situation of others, making it possible for us to make judgments about others' cases as if they were our own. This makes others, and not myself, the rule, the basis of the emergent awareness of duty. In other words, while Kant's Golden Rule was in the right direction, and its continued influence remains a useful source of rights, it is not sufficient. The fundamental reason for this difference lies in Kant's having conceived the human individual, the subject of liberty, as a self-sufficient absolute, while, for the communitarian view we present here, the individual at liberty exists in the full sense of the word only in the community of finite reasonable beings. In a sense, communitarian morality, unlike Kant's, makes sense of the body, the category by which humans relate to each other in the practical world. It is this idea of the crucial significance of the body which is the basis of Kwasi Wiredu's idea of biology as a unifying factor of our similarity to others in our relations. By focusing on the significance of the body as a relational category, communitarian morality translates spiritual liberty into practical action in the world and thus stresses community as an

inter-subjective body in a way that works toward a reconciliation of libertarianism and communitarianism. It unifies the subjective and the objective orders in the practice-oriented efforts and converging goals of communities. It then becomes possible, on the basis of the often-cited Akan saying that ‘more heads are [always] better than one’, to see how the pluralism of community, while taking note of the undeniable bodily autonomy of individuals, need not lead to oppositional relativism. Rather, through their unrelenting focus on and search for the common, that is, for the fine points upon which to commune, individuals commit to a dialogical path, or, as Wiredu (1996:172-190) calls it, the consensual process. In response to similar sentiments, Judith Butler asks and then tries to answer the following question: ‘What kind of cultural imposition [would it become] to claim that a Kantian may be found in every culture? For whereas there may be something like a world reference in moral thinking or even a recourse to a version of universality, it would sidestep the specific cultural work to be done to claim that we have in Kant everything we might want to know about how moral reasoning works in various cultural contexts’ (1996:52). Put in another interrogative way, must one renounce specific cultural and community affiliation as a condition to become a moral world citizen, or in order to cultivate humanity? Why would it be insufficient to be morally competent world travelers who are citizens and patriots of specific places?

According to Martha Nussbaum (1997:9), for example, “The ideal of the “world citizen” can be understood in two ways, and “cultivation of humanity” along with it. The sterner, more exigent version is the idea of a citizen whose *primary* loyalty is to human beings the world over, and whose national, local, and varied group loyalties are considered distinctly secondary. Its more relaxed version allows a variety of different views about what our priorities should be but says that, however we order our varied loyalties, we should still be sure that we recognize the worth of human life wherever it occurs and see ourselves as bound by common human abilities and problems to people who lie at a great distance from us’. It is with the first version of moral world citizenship, which she prefers, that there could be a problem. It demands that for people to attain the desired level ground upon which to regard each other purely as humans rather than as members of specific communities, they must shed loyalties to specific, localised and bounded groups like ethnic communities, castes, and even nationalities. In this view, patriotism would be incompatible with the cosmopolitanism, which the cultivation of universal humanity requires. Also, one could point out that while there appears to be no direct evidence for the opposition between patriotism and good moral reasoning, the suggestion that Kant, for example, speaks for all cultures, or that there may be a Kant in every cultural situation, threatens the superimposition of a specific substantive moral rule on other cultural settings. It would be pertinent then to ask whether the relation between culture and the universal is appropriately construed as that between an example and a moral dictum it is said to support. In such a case the examples become subordinate to the universal, as they all would have to indicate it in the same way. The futural articulation of the universal, however, can happen only if we find ways to effect cultural

translations between those various cultural examples in order to see which versions of the universal are proposed, on what exclusions they are based, and how the entry of the excluded into the domain of the universal requires a radical transformation in our thinking of universality. The danger is that a specific translation of the universal is preferred and imposed as the standard for all the others, precisely what Henry Richardson fears happens frequently with moral universals. But also, we cannot take the other shortcut of sheer enumeration of the cultural specifics as examples of the universal. Thus, while we ground ourselves in our various cultures, we also should strive to learn to think and feel beyond the communities and nations that contextualise our specific deliberations. To do that, there will be a need to shed the misconception of community that comes with the brand of cosmopolitan ethics that we have addressed here, namely that communities are fixed and exclusionary entities of which individuals can belong to only one at any given time to the exclusion of all others. I have argued elsewhere that although it is terribly faulty, this view leads to the oppositional notion of community such as the one which propels the cosmopolitan rebellion.

Notes

1. Proaction, or pre-emptive action, describes sorts of action taken to effect desirable conditions aimed at regulating relations between people in a variety of situations, in contrast to reactive or corrective action which is usually taken post-factum in response to disasters. However, all proactive measures do not have equal moral value. In the international political arena, proaction could become a pretext for aggression by more powerful nations against weaker ones for unjustifiable motives. In this context, the principle of proaction was used by the government of the United States to justify its attack on Iraq as a measure to prevent possible future use of weapons of mass destruction. In a similar manner, the governments of both the United States and the now defunct Soviet Union were aggressive towards other nations across the globe to prevent each other's ideologies from spreading. In all these cases, the world faces the threat of a new form of imperialism which is best describable as a Moral International, an heir to the once powerful Communist International, a factional machinery, among others, for the international advancement of what was regarded under socialism as workers' inalienable moral, social, and political rights.
2. The archival resource for the cosmopolitan argument goes as far back as the origin of the idea of natural law among the Stoics, notably Seneca and Marcus Aurelius, and grew through stages which included visions from the early Christian Church, the extension of Roman laws to embrace citizens across the globe, as then known, and during the Enlightenment period, through the views that war and strife could be eliminated through the formation of an association of nations. Of particular importance in the history of the idea of a global community during the Enlightenment period is Kant's work, *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*, of 1795. Although Kant's idea that the autonomous reason (i.e. extricated from all sorts of interest) is the basis of moral law is scattered all over his other works on moral theory, *Perpetual Peace* is considered one of the fundamental documents of the cosmopolitan movement.

3. *Grounding for the Metaphysics of Morals* (translated James W. Ellington), Hackett Publishing Company, Indianapolis and Cambridge (UK), 1981, pp. 9: 396.
4. *Ibid.*, p.13: 400.
5. Richardson, Henry S., *Practical Reasoning about Final Ends*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1994, p. 24.
6. Unfortunately, in the literature of the 1960s and earlier, largely dominated at the time by African theologians and political writers, the communitarian tendencies or impressions in African societies were presented as matters of fact rather than argued as an alternative and, perhaps, a better foundation for moral and political principles and values. Senghor, Nkrumah, Nyerere, Ratsiraka, and others among the notable political writers of the time, and Bahoken, Mbiti, Lufuluabo, Makarakiza, and Mulago among the theologians, expounded the communitarian premise as a key difference between African and other social orientations in the articulation of public ethics. Although that literature predates the current communitarian-libertarian debate, it is clear from its content that already at that time African scholars were presenting communitarian foundations of consensus as the place to look for the future of a world civilisation. This idea was clearly expressed in the volume *Les Religions africaines comme source de valeurs de civilisation*, Colloque de Cotonou, 16-22 August 1970, Paris, Présence Africaine, 1972. Similar views had emerged in an earlier meeting held at the University of Ghana in 1965, also by African theologians. Yet a substantive philosophical expression of communitarianism as a basic premise in African experience of the world did not take place until recently in the works of the Ghanaian philosopher Kwasi Wiredu. His theoretical discussions of the epistemological and metaphysical concepts of truth and personhood respectively, or his political theory of party-less consensus-based democracy, are all built on a communitarian framework in sharp contrast to the privilege the individual enjoys in liberal approaches to the cogitation of similar issues. His *Philosophy and an African Culture* (1980), and the more recent *Cultural Universals and Particulars* (1996) speak unequivocally to these issues.
7. This is what Pierre Bourdieu discusses in his works under the lead concept of 'habitus', especially in *Outline of a Theory of Practice*, and *The Logic of Practice*. But an even more exciting work on the production of identity through the practice of culture is *Affecting Performance*, a work by the anthropologist Corrine A. Kratz.
8. Kwame Gyekye has a good and concise discussion of the variances between individualist and communitarian virtues. See his *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*, Oxford (UK), Oxford University Press, 1997, Chapter 2.
9. In the original presentation to which I refer here, the focus was 'debating the limits of patriotism'. See *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Martha Nussbaum with Respondents, edited by Joshua Cohen, Boston, Beacon Press, 1996. Paulin Hountondji has done this quite well in his 1995 essay, 'Producing Knowledge in Africa Today', *African Studies Review*, 38.3: 1-10.
10. See Spivak, Gayatri C., *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999. The author argues indirectly that Hountondji's idea of the junior collaborator is applicable to the general methodology of the colonial scholar as a fraudulent impostor because he uses the local (native) expert without recognition as if she were only part of the collected field data.

11. See Wiredu, Kwasi, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, p. 22.
12. Ibid., p. 29.
13. Ibid., p. 29.
14. Ibid., p. 30.
15. Habermas, Jürgen, *Moral Consciousness and Communicative Action* (translated Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, Introduction by Thomas McCarthy), Cambridge, MA, The MIT Press, 1990, pp. 89-90.
16. *Cultural Universals and Particulars*, Part I (chapters 1 to 4).
17. Ibid., p.31.
18. Mudimbe, V. Y. and K. Anthony Appiah, 'The Impact of African Studies on Philosophy', in *Africa and the Disciplines*, edited by Bates, Robert H., V. Y. Mudimbe, and Jean O'Barr, Chicago, The University of Chicago Press, 1993, p. 132.

References

- Appiah, Kwame Anthony, 1996, 'Cosmopolitan Patriots', in Cohen, Joshua, ed., 1996, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Martha Nussbaum with Respondents, Boston, Bacon Press, pp. 21-29 (reprinted, with minor modifications, in Cheah Pheng and Bruce Robbins, eds., 1998, *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 91-114.
- Bates, Robert H., V. Y. Mudimbe, and Jean O'Barr, eds., 1993, *Africa and the Disciplines: The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Butler, Judith, 1996, 'Universality in Culture', in Cohen, Joshua, ed., 1996, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Martha Nussbaum with Respondents, Boston, Bacon Press, pp. 45-52.
- Cheah, Pheng and Bruce Robbins, eds., 1998, *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Cohen, Joshua, ed., 1996, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Martha Nussbaum with Respondents, Boston, Bacon Press.
- Gyekye, Kwame, 1997, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*, Oxford, Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen, 1990, *Moral Consciousness and Communicative Action* (translated Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen and introduction. by Thomas McCarthy), Cambridge, MA, The MIT Press.
- Hountondji, Paulin J., 1996, (second ed.), *African Philosophy: Myth and Reality*, Bloomington, Indiana University Press.
- Hountondji, Paulin J., 1995, 'Producing Knowledge in Africa Today', *African Studies Review*, 38.3: 1-10.
- Kant, Immanuel, 1985 (1785), *Grounding for the Metaphysics of Morals* (translated James W. Ellington), Indianapolis and Cambridge (UK), Hackett Publishing Company.

- Kant, Immanuel, 1772, (1795), *Perpetual Peace: A Philosophical Essay* (translated and introduction by M Campbell Smith, with a new introduction for the Garland edition by Samuel M. Thompson), New York, Garland Publishing, Inc.
- Mudimbe, V. Y., and Kwame A. Appiah, 1993, 'The Impact of African Studies on Philosophy', in Bates, Robert H., V. Y. Mudimbe, and Jean O'Barr, eds., 1993, *Africa and the Disciplines: The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 113-138.
- Nussbaum, Martha C., 1996, 'Patriotism and Cosmopolitanism', in Cohen, Joshua, ed., 1996, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Martha Nussbaum and Respondents, Boston, Bacon Press, pp. 2-17.
- Nussbaum, Martha C., 1997, *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Richardson, Henry S., 1994, *Practical Reasoning about Final Ends*, Cambridge (UK), Cambridge University Press.
- Wiredu, Kwasi, 1980, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge (UK), Cambridge University Press.
- Wiredu, Kwasi, 1996, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Bloomington, Indiana University Press.
- Wiredu, Kwasi and Kwame Gyekye, eds., *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies, I*, Washington, D.C., The Council for Research in Values and Philosophy.

La Rationalité africaine et sa modernisation

Tharcisse Tschibangu

Introduction

1. Au moment où l'humanité vient d'entrer dans le XXI^e siècle, nous félicitons vivement les initiateurs et organisateurs du Colloque international qui se tient à Porto-Novo (République du Bénin) du 18 au 21 septembre 2002. J'ai cité: le Centre africain des Hautes Études de Porto-Novo, le Conseil international de la Philosophie et des Sciences humaines (CIPSH), et l'UNESCO dans son réseau «Chemins de la pensée».
2. Le thème choisi vient à point, en ce moment de début du siècle, où s'établissent les bilans du siècle écoulé, et où par ailleurs sont mises en place les bases prospectives en vue des actions à mener au cours du XXI^e siècle dans les différents secteurs du Développement Humain, notamment pour réaliser des avancées notables et significatives dans les systèmes de pensée et d'organisation, aussi bien que dans les recherches scientifiques et technologiques en général.
3. Notre contribution à ce Colloque international porte sur trois points d'orientation ci-après:
 - a) La position d'une «Rationalité africaine spécifiée» marquant les caractéristiques et l'orientation d'ensemble de la «pensée africaine»;
 - b) La nécessité d'une «Nouvelle Rationalité africaine modernisée».
Laquelle se réalise face aux défis et contraintes de l'évolution actuelle et à venir de la Société africaine et du monde dans son ensemble.
Elle prend forme avec les emprunts pertinents et discernés aux grands courants actuels en «rencontre» ou «confrontation», notamment ceux qui ont cours dans l'Occident européen et nord-américain et en Asie, et dans une moindre mesure en Amérique latine.

- c) La promotion d'institutions et structures éducatives et scientifiques, favorisant l'essor du «Nouvel esprit rationnel africain». Trois exemples cités:
- l'Institut des Nations-Unies de Harare (Zimbabwe) pour la Formation et le Renforcement des capacités africaines en vue du développement;
 - Le Centre africain des Hautes Études de Porto-Novo (Bénin);
 - L'Institut interafricain d'Études prospectives et Anticipation (INADEP), de Kinshasa, en République démocratique du Congo.

La position d'une «Rationalité africaine spécifiée»

Il s'agit des caractéristiques et de l'orientation générale de la «pensée africaine».

À ce propos, rappelons d'abord quelques événements intellectuels historiques de la prise de conscience des particularités de la pensée et de la culture négro-africaines par rapport spécialement aux traits fondamentaux de la pensée européenne systématisée.

Les bien connus et célèbres *Congrès des Intellectuels noirs* tenus successivement à Paris puis à Rome, dans les années 1950, s'étaient fixés pour tâche de définir au mieux la nature et les éléments de la culture négro-africaine.

Les traits essentiels de «l'esprit africain»

Lors du Congrès de Paris, L. Senghor brossa, dans son rapport sur «*L'esprit de la civilisation et les lois de la culture africaine*», les traits caractéristiques de cette civilisation. Nous pouvons les ramener essentiellement aux éléments suivants:

- *au point de vue épistémologie*: une confiance spontanée dans les facultés de connaissance sensible et intellectuelle, une raison plus synthétique que discursive, procédant volontiers par l'intuition immédiate et concrète;
- *comme vision du monde*, une vue globale, dynamique, vitaliste même de l'univers où l'homme s'insère à sa modeste place, pris dans le jeu des influences réciproques qui constituent la trame de sa vie courante et donne l'explication dernière de la naissance, de la maladie, de la prospérité, de la mort... Le tout intégré dans une conception religieuse dynamique, inspirant et animant toutes les démarches de la vie.

Tous ces éléments forment bien les composantes de cet «*authentique humanisme africain*» que le professeur L. V. Thomas synthétisa avec beaucoup d'exactitude dans un article de «*Présence africaine*». Son étude analyse l'humanisme traditionnel africain à base religieuse dans trois directions: *l'organisation du monde, l'organisation des hommes, l'organisation des valeurs*. Parmi ces dernières vient en tête la valeur de fécondité.

De son côté, invité à énoncer en quelques mots l'essentiel de la différence d'esprit qui existe entre le monde culturel européen et négro-africain, au nom de ses collègues présents à la Table ronde des civilisations réunie à Rome en 1960, A. Césaire déclarait:

*«Ce qui, selon moi, pourrait départager la civilisation européenne et la civilisation africaine c'est le sens **de l'abstrait d'une part et du concret de l'autre.***

«S'il y a un aspect de notre civilisation sur lequel nous, hommes d'origine africaine, pourrions insister valablement, c'est sur un certain sens de concret. Il me semble que notre rôle – ce serait un rôle utile en tout cas – devrait être de toujours essayer de ramener les choses au concret.

«L'Europe est grande, mais l'Europe est aussi dangereuse parce que l'Europe conceptualise. C'est une grandeur et un danger. C'est une grandeur, parce que, sans cette conceptualisation, la rationalisation eût été impossible et impossible eût été le développement de la science. Mais le danger est là aussi: c'est l'appauvrissement du monde...

«Nous considérons qu'un autre défaut de l'Europe est d'opposer les notions entre elles, de manière trop systématique. Par exemple, nous nous trouvons parfois un peu perdus en Europe, parce que, sans cesse, on nous somme à prendre position. En Europe, on se définit toujours «pour» ou «contre». Cela nous gêne terriblement et nous avons l'impression que notre liberté souvent n'existe plus.

«Nous sommes très gênés quand nous assistons à un dialogue qui se déroule entre Européens antagonistes, car nous avons le cœur d'un côté et de l'autre, non pas d'un côté ou de l'autre, car chacune des paroles des antagonistes européens trouve son écho dans notre cœur.

*«Pour l'Europe, il y a une opposition entre la **raison et la foi, la science et la religion, l'individu et l'universel**, toujours une opposition. Cela nous gêne beaucoup... C'est vous dire que nous nous refusons, nous, à opposer les choses d'une manière trop mécanique. Nous nous refusons à nous enfermer dans les oppositions «raison-foi», «science-religion» et, pour revenir à notre propos de tout à l'heure, «individuel et universel». Je crois que c'est une des vertus des civilisations africaines que celle de **vouloir transcender toutes les oppositions**, de les transcender non pas verbalement, mais **concrètement.***

C'est pourquoi il me semble que c'est là le service que nous pouvons rendre pour vous aider et aider le monde à fonder l'universel, mais un véritable universel, un universel riche de tout le concret...».

Le débat sur la «pensée africaine» ou «Philosophie africaine»

Le débat se noue ici autour des problèmes sur l'existence et la spécificité reconnue ou non à une «*Pensée africaine*» caractérisée, et aussi autour de la question de l'existence spécifique de la «*Philosophie africaine*».

La «*Pensée africaine*» a-t-elle une structure caractérisée, lorsqu'on la considère dans sa manifestation traditionnelle ? Oui, répond-on globalement. Et ce type de pensée des chercheurs le rapprochent, ou même le rattachent et le relient génétiquement à la ligne de pensée exprimée par les anciens égyptiens dans leurs écrits et dans leurs œuvres.

Qu'en est-il plus précisément de la «Philosophie» ?

Des philosophes africains déclarent que s'il y a bien en Afrique une «Sagesse pratique» qui a permis aux Africains de s'organiser en société, et de survivre pendant des millénaires, il n'existe pas de «Philosophie africaine» à proprement parler, le propos réflexif systématique et critique n'apparaissant pas dans la tradition de la pensée africaine.

Chez les Africains qui opinent ainsi on constate alors l'effort à chercher à élaborer la philosophie en Afrique dans le sens occidental, en s'inspirant diversement de la tradition aristotélico-thomiste, ou des courants philosophiques européens modernes et contemporains: rationalisme cartésien, hégélianisme, phénoménologie, structuralisme, et, philosophie sociale par excellence: la marxisme (Écoles à Dakar, à Yaoundé, à Nairobi, au Nigeria).

D'autres philosophes affirment au contraire fermement l'existence d'une ligne philosophique africaine déterminée. On l'appelle «ethnophilosophie», philosophie que l'on trouve chez des individus qui ont su l'exprimer ou dans la tradition collective des peuples. *En particulier au Zaïre*, de telles recherches sont poursuivies activement à la Faculté des Lettres de l'Université de Lubumbashi et à la Faculté de Théologie de Kinshasa.

Le jésuite camerounais, M. Hebga, a exprimé récemment à ce sujet le point de vue que nous trouvons le plus posé et le plus exact. «J'aimerais que l'on m'explique pourquoi il serait prétentieux, irrationnel ou idiot de supposer que toute société humaine, même africaine, repose sur un ensemble de représentations, de concepts, de conventions qui sont comme le schéma abstrait de son univers concret. Et parce que ces représentations, conceptions et conventions ont tout de même des liens et connexions entre elles, l'on peut dire qu'elles forment système dans le sens le plus large de ce terme. C'est, sauf erreur, ce que voulait dire le philosophe et savant Descartes lorsqu'il prescrivait de supposer un ordre rationnel même dans les choses qui semblent ne point en avoir, et que le sociologue Marcel Mauss parlait de faits sociaux totaux, c'est-à-dire s'imbriquant les uns dans les autres ou s'impliquant l'un l'autre et pouvant se déduire l'un de l'autre. Que l'on refuse le nom prestigieux de philosophie à un discours qui ne s'est pas saisi comme tel et n'a pas été critiqué, je l'accepterais si les mêmes exigences rigoureuses étaient appliquées à tous. Il n'est pas possible d'admettre comme rationnels des critères sentimentaux inarmés ou inconscients».

À nos yeux, il existe donc bien une ligne philosophique africaine en soi, comme nous disons qu'il existe – tout le monde le dit – une ligne philosophique dite occidentale: issue de la pensée gréco-romaine, enrichie et infléchie par la suite par les données des civilisations des peuples d'Europe après le brassage dû à l'invasion des barbares et au cours du moyen-âge européen.

En y ajoutant les apports de la Renaissance, du XIV^e au XVI^e siècles, la civilisation des peuples d'Europe et d'Amérique du Nord se dit héritière de cette ligne de pensée, bien que l'Occident connaisse en son sein de nombreuses particularités de

développement philosophique, de caractère souvent antagoniste, et parfois même contradictoire.

Si donc, dans la même mesure au moins, nous devons admettre en Afrique l'existence effective d'une ligne de pensée qu'on peut légitimement appeler «philosophie africaine» globalement, le seul vœu est de voir aujourd'hui les penseurs africains, sur base des données acquises de l'intuition traditionnelle et en prenant en compte les conditions générales de l'Afrique dans son évolution actuelle, développer des philosophies bien structurées, lesquelles seront sans aucun doute différenciées des tendances de la pensée occidentale ou asiatique, et qui contribueront à édifier à guider le destin de l'Afrique aujourd'hui et demain.

Pour une Rationalité africaine propice au développement intégral de l'Afrique

Dans son ouvrage, *Tradition africaine et rationalité moderne*, le Prof. Alphonse Elungu souligne bien, à raison, que la culture traditionnelle africaine se caractérise par une insuffisante appropriation de la nature, par une très faible emprise de l'homme sur le milieu, aussi bien le milieu naturel que le milieu social.

Afin de pouvoir entrer une fois pour toutes, sans retour, sur les chemins de la créativité et l'efficacité continues du développement par la science systématique et la technologie, les sociétés africaines sont sommées d'opter résolument, tout en gardant les principes essentiels dans ce qu'ils ont d'objectivement valide et réellement positif de leur tradition de pensée, – d'entrer dans la voie de la rationalité moderne techno-scientifique. – Cela, toutes les sociétés humaines ont dû le faire chacune à son tour pour parvenir à réaliser des avancées toujours notablement progressives sur la voie du développement intégral.

Les sciences et les technologies sont des «*disponibles universels*», comme le dit si bien le Prof. C. Nguey, de l'Université de Kinshasa. Elles ont ainsi été bien assimilées et appliquées par les nations d'Asie, notamment le Japon, les Pays du Sud-Est asiatique, la Chine, l'Inde, au cours du XX^e siècle, où le monde entier a pu saluer leur émergence remarquable du point de vue du développement techno-scientifique.

Répetons-le, l'Afrique doit opter dans le sens d'enrichir son fonds culturel par les principes d'une pensée toujours plus «objectivante», et intégrer les sciences et les technologies dans les programmes nationaux d'éducation et de développement, dans la gestion politique, économique, sociale et culturelle de la cité.

Institutions et Structures éducatives et scientifiques pertinentes favorisant l'essor du «Nouvel esprit rationnel» africain

Le processus vers la nouvelle «Rationalisation» nécessaire au développement humain intégral de l'Afrique ne parviendra à des résultats certains et durables que s'il est appuyé sur des soutiens institutionnels solides et bien orientés.

- Le système éducatif africain

La première de ces institutions, et qui est fondamentale, est le système éducatif

Sur le système éducatif africain, qui a besoin d'être remis à jour et renouvelé dans son ensemble, de nombreux colloques et rencontres de réflexions y ont été beaucoup consacrés ces dernières années pratiquement dans chacun des pays africains, et aussi sous l'égide de l'UNESCO. Aux *États généraux de l'Éducation*, en 1996 en République démocratique du Congo, il fut ainsi préconisé et retenu d'inculquer, à tous les niveaux du système scolaire, primaire, secondaire et supérieur, *«l'esprit de la culture et de la civilisation africaine»*, allié le plus intimement et harmonieusement aux *«principes les plus avancés de la rationalité techno-scientifique moderne»*.

- *Des institutions de formation spécialisées*

L'Afrique devra compter aussi sur des institutions et structures de formation spécialisée des dirigeants et des opérateurs des activités d'orientation vers le développement intégral et intégré du continent dans les trois prochaines décennies qui seront décisives.

De telles institutions sont heureusement encouragées et soutenues de nos jours par les États africains eux-mêmes, et aussi par la Communauté internationale, notamment l'UNESCO, le PNUD, les Associations universitaires et scientifiques.

Parmi celles de création récente, j'en signale ici à titre d'exemple seulement deux ou trois. Ainsi: *l'Institut* soutenu par le PNUD *pour la formation et le renforcement des capacités des cadres africains*, situé à Harare au Zimbabwe, le *Centre africain des Hautes Études* qui organise à Porto-Novo en ce moment même le Colloque international sur la rencontre des Rationalités.

Qu'il me soit permis de présenter aussi la mission du *Centre international d'Études prospectives africaines et Anticipation*, qui a commencé à fonctionner à Kinshasa, en République démocratique du Congo, sous l'appellation: «Institut interafricain d'études prospectives et anticipation» (en sigle: INADEP).

L'importance de la Prospective pour assurer une adéquate évolution des sociétés et des peuples n'est plus à démontrer. Elle s'impose particulièrement pour l'Afrique en cette étape de son évolution historique.

Le *Symposium international de Kinshasa* qui rassembla environ 200 participants africains (Universitaires, Économistes et Experts politiques venus de toutes les régions africaines), fut organisé en vue d'une réflexion approfondie sur *l'Afrique et son avenir*, en 1985, un siècle exactement après la tenue de la conférence de Berlin (1884-1885) qui avait présidé au partage du continent, et un quart de siècle après que d'une manière générale la gestion continentale a été restituée aux Africains eux-mêmes. Le symposium affirma l'opportunité de la création en Afrique d'un Centre africain d'Études prospectives dont la mission fondamentale serait d'élaborer, sur base des données les plus sérieuses et aussi complètes que possible, *le scénario de la ligne de développement la plus souhaitable et réalisable* de l'ensemble des pays du continent.

Un tel centre est chargé de rassembler toutes les données nécessaires sur le développement de l'Afrique. Il doit, tous les deux ans au moins, livrer le bilan sur l'état d'évolution du continent, en indiquant le niveau de progrès atteint suivant les divers paramètres du développement, notamment:

- le produit national brut (PNB) par habitant;
- le niveau et la valeur du système éducatif (alphabétisation et instruction);
- le niveau sanitaire;
- la satisfaction des besoins alimentaires;
- l'état de distribution du revenu national;
- l'évolution des infrastructures économiques;
- l'état de l'habitat;
- le taux d'utilisation des cadres nationaux;
- le niveau d'utilisation des langues africaines comme langues officielles et d'enseignement;
- le degré d'insertion des réalités socioculturelles locales dans les mass-médias;
- le niveau d'intégration nationale des composantes de toute la population; etc.

L'INADEP est en échange en particulier avec «Futurs africains» d'Abidjan, et l'AMPS (Association mondiale de Prospective sociale) de Porto-Novo.

Conclusion

1. L'établissement d'une «Nouvelle Rationalité africaine», doit aller de pair avec la préparation et la formation du «*Nouveau Leadership africain*» dont le continent ressent actuellement un besoin pressant. Leadership pour le développement, l'épanouissement, et le rayonnement dans le monde, de l'Afrique, pour les années et les décennies à venir, et ce dans tous les secteurs: *politique, économique, social, spirituel, philosophique et culturel*. Il ne suffit plus de maintenir les acquis du passé. Il faut œuvrer à ouvrir les horizons nouveaux qui doivent engager résolument les générations africaines montantes d'aujourd'hui.
2. Il est salutaire de se rappeler encore, en ce moment, l'appel pressant et angoissé qui fut lancé dès 1961, au lendemain de la Déclaration d'Indépendance des Pays africains, par F. Fanon dans son livre mémorable: *Les Damnés de la terre*. Nous en rapportons les dernières lignes: «*La condition de l'homme, les projets de l'homme, la collaboration entre les hommes pour des tâches qui augmentent la totalité de l'homme sont des problèmes neufs qui exigent de véritables inventions... Si nous voulons transformer l'Afrique en une nouvelle Europe, l'Amérique en une nouvelle Europe, alors confions à des Européens les destinées de nos pays. Ils sauront mieux faire que les mieux doués d'entre nous. Mais si nous voulons que l'humanité avance d'un cran, si nous voulons la porter à un niveau différent de celui où l'Europe l'a manifestée, alors, il faut inventer, il faut découvrir. Si nous voulons répondre à l'attente des Européens, il ne faut pas leur renvoyer une image, même idéale, de leur société et de leur pensée pour lesquelles ils éprouvent épisodiquement une immense nausée. Pour l'Europe, pour nous-mêmes et pour l'humanité, camarades, il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf*».

Dans ce sens se veut notre contribution au Colloque international de Porto-Novo sur «La Rencontre des Rationalités».

21

The End of History and the Future of Difference

Chris Okechukwu Uroh

Introduction

Contrary to earlier expectations, the end of the *Cold War* has not meant the end of wars in general. In fact, it has brought with it 'hot wars' in many regions and states across the globe: in Bosnia Herzegovina, among the Czechs and the Croats, between the Russians and the Chechens, among the Hutu and the Tutsi, between Christians and Muslims. The frontier of wars spread. These, it should be noted, are wars where language, faith, the fact of common descent or ethnic origin, among other ethno-cultural factors, are daily providing the umbrella for the affirmation of somewhat parochial identities.

Ethnic or national questions which, before now, were seen and treated as essentially *Third Worldist*, embarrassed theorists of state formation in Europe as the Soviet Union was dislodged from its former position as the ideological opposite of the West. Even then, the Russian-Chechen crisis deepens by the day. The *Union* became disunited, disintegrated into hapless and equally helpless pieces along the line of political boundaries drawn, basically, on the facts of socio-cultural phenomena. The national question is today a big threat to the unity and future of the United Kingdom, as Irish separatists fiercely fight to secure a de-link from the 'Kingdom' which, in turn, continues to fight back to keep the unity of the Irish and the English even if only at the expense of the former. Kosovo may remain a theatre of war for some time to come. And this, to remind us, is a war where a person's cultural affiliation is the major index of his or her positioning on the firing line. The story is not different in the United States of America – the self-proclaimed racial melting pot. The political space, the marketplace, and even religious groves all now speak in the exclusionist idioms of *we* as a negation of *they*. The Kashmir question remains unanswered in India (or is it Pakistan?); the same way the Hindu-Muslim sentiments dominate the atmosphere in the Indian state of Gujarat (incidentally the home state of Gandhi,

the Father of the Indian nation), where many continue to be dispatched through the violent instruments of fundamentalists of the two religions.

Even at that, innocent individuals have continued to fall victims of the xenophobic air that has taken control of interpersonal relations. Just when black South Africans were beginning to put the past of the 'wasted' days of Apartheid behind them, the illegal and racially-motivated killing of innocent blacks such as Tsepo Matloha, in post-apartheid South Africa reminds them that the struggle of a multi-racial South Africa is not yet over. Nor would Nigerians forget in haste the recent killing in London of two Nigerian school children – Damilola Taylor and Jude Akapa – understandably by people who detested their 'colour'. Nor is race-related violence something against Africans alone. Recent rioting in the English town of Oldham pitted 'whites' against 'Asians.' Police reports said the riot was sparked by a gang of white youths who threw bricks at a house belonging to a Bangladeshi family. Jack Straw, the British Home Minister, was quoted in the press as affirming that the violence was 'initially set off by whites and latter more seriously involved Asians'. It is important, and frightening too, that those who have been suspected in some of these murderous and violent acts are youths, in fact, sometimes minors. This therefore raises the question of what the future holds for 'our differences'. If our youths – those to whom we are bequeathing the future – have become so intolerant of their differences to the extent of eliminating one another, then our future is as good as doomed.

The contention of this paper, among others, is that we may not properly appreciate the present crisis until we have situated it within the context of the on-going global hegemonisation of liberalism; its promotion of individualism, coupled with its privileging of the few at the expense of the many, and above all, of the redefinition of 'group solidarity' in purely exclusionist terms which has led to the shrinkage of social space and the constipation of all arenas of possible social interface. This disappearance of the 'community' that accompanies this development at both the macro level (i.e. state) and the micro level which interfaces the individual and *others*, continues to lead to the erosion of confidence in the *person next door*, in the idea of *neighbourhood*, as evident in the anarchy that has displaced social order, dehumanised as well as 'depersonalised' life in our cities today. In other words, the renewed xenophobia, the rediscovery of ethnicity and the consequent ethnicisation of politics (TeSelle, 1974), as well as the racialisation of relationships all over the world today and the gale of violence that has trailed it, is firmly rooted in the ongoing *globalisation* which, in actuality, is the 'universalisation' of a moribund civilisation, especially its 'moneytheistic' philosophy that reduces everything including humans to commodities. The result, among others, is 'the spread of sense of individual vision and the ascendancy of self-interest in contrast with community interest (and) the growing sense of private power arising from self-action' (Abraham, 1992:27).

The argument of this paper is that the present crises just like the evils to which some sections of humanity were victims in our recent pasts – slavery, colonialism, the holocaust, apartheid, etc. – are rooted in cultural arrogance which tends to

interpret cultural differences 'as signs of racial inferiority,' while at the same time viewing participants in such alien (strange) cultures as debased, sub-human, if not in fact, completely inhuman. Colonisation for instance, was dubbed the 'white man's burden,' justified by its perpetrators as a *civilising mission* which was to take the barbarians to the level of the civilised people. I have written elsewhere to argue that the civilisation thesis was only a smokescreen for the plundering of the African resources, both human and natural.

Rather than dwell on the seemingly unending debate on whether or not rationality is cross-cultural or culture-specific, what I have done in this paper is to examine one of the practical implications and inherent dangers of ranking culture in a way that privileges one culture or worldview over the other which is at the root of the rationality debate. The paper wants to draw our attention to the fact that some events that we ordinarily think do not have any bearing on the rationality question are actually foregrounded by it.

At the End of History

The 'end of history' thesis basically implies the end of alternatives, a kind of thesis without anti-thesis, a somewhat unilinear historical narrative that homogenises and freezes human experience even against recalcitrant details. It implies the supplanting of the obvious present socio-historical reality, especially with regard to the collapse of 'grand narratives,' the hitherto arrogance of the possibility of an *overall conception of history*; a history in which Europe was the beginning and end of civilisation, where *others* appeared only in parenthesis, as mere footnotes to the chapters of Western narratives. The end of history implies the privileging of one civilisation in a way that treats the historical performances of 'Others' as some interludes to the Western drama of life and the participants in that histories as passive spectators to Western experience. It is an imperialistic project which seeks to dwarf, and where possible, outright appropriate the achievements of other civilisations and peoples, by putting up Western values (especially, American) as a universal ethos, *the way*; the only *truth*. It does not acknowledge the 'historical relativity of truth' or the transience of all truths, especially socio-historical ones. There is only one truth! it declares and whoever does not accept that truth is 'primitive.' As recently popularised by Francis Fukuyama, what we have at the end of history is liberalism in all its ramifications. Liberalism, we are told, resolves all problems. As we shall see later Fukuyama was not the only theorist who had a myopic reading of political history and in the process arrived at unsubstantiated forecasts that have been negated by events. Joseph Schumpeter had declared in his *Imperialism and Social Order* that a unipolar or 'universalised capitalist,' world would be a haven without any need for war among nations. His historically dishonoured assertion about the future of the world under globalised capitalism reads:

The competitive system absorbs the full energies of most of the people at all economic levels. Constant application, attention, and concentration of energy are the conditions of survival within it, primarily in the specific economic professions, but also in other

activities organised on their model. There is much less excess energy to be vented in war and conquest than in any precapitalist society. What excess energy there is flow largely into industry itself, accounts for its shining figures – the type of the captain of industry – and for the rest is applied to art, science, and the social struggle... *A purely capitalist world therefore can offer no fertile soil to imperialist impulses... The point is that its people are likely to be essentially of an unwarlike disposition* (my emphasis).

We are witnesses to the falsity of the above statement. Our capitalist world today has become even more imperialist and warlike than in the years when capitalism and liberalism were seriously contested as paradigms of development by socialism or economic governance. A historiography which fails to interface the event of September 11, 2001 with the struggles that have endured through history between hegemonic forces that want to decree homogeneity of vision rather than acknowledge its apparent multiplicity would be a delinquent one. That event is part of the inevitable by-products of the contests among grand narratives, each arrogantly proposing ‘a linear vision of movement’, guided by ‘inevitability’ or ‘the laws of history’, a history whose subject ‘disappears, making room for supposedly objective structural logics’ (Amin 2000:29). The attack, to put it bluntly, was an attempt to deconstruct the emergent grand narrative at the end of the Cold War.

Samuel P. Huntington (1997) observes that the end of the Cold War has ‘witnessed the beginnings of dramatic changes in people’s identities and symbols of those identities’. With the Cold War behind us, he continues, ‘Global politics began to be configured along cultural lines’. What Huntington does not say however, is that the pluralisation of identities along primordial boundaries in the twenty-first century is largely the function of the orchestrated attempts to hegemonise, or better, universalise, a particular brand of democracy – liberal democracy. This explains why most of the wars that have taken place at the end of the Cold War have been largely civil wars, that is, wars within countries or within the territorial boundaries of sovereign states. Such wars are waged by groups that feel unaccounted for by the tyranny of the majority politics promoted by liberal democracy.

One of the problems here is that liberalism, while celebrating the individual, theoretically sidesteps the group as the basis for political life and expression. In other words, political liberalism does accord not ‘any status to groups between the individual and the state,’ as it blinds itself to the injustices suffered by minority groups (Kymlicka 1995:4). Thus, most of the post-Cold War conflicts have centred mostly on the accommodation of hitherto marginalised groups in the state. This is what I have called ‘the cosmopolitan challenge’ in my forthcoming work. It is a political question which borders on the accommodation and exclusion of cultural minorities. It is a question of self-definition for the individual and identity for groups. Who are we as a people? How are we positioned within the power matrix of our society? How does this positioning affect our collective survival as a group or as individuals within that group? These questions must be tackled at both the international and the domestic levels. This cannot be done within the end-of-history thesis but by acknowledging not just the possibility but, in fact, the reality of histories, the plurality

of human civilisations, and, by implication, the possibility of heterogeneous theories of development.

The affirmation of an 'indefinite number of different histories and forms of knowledge,' leads us to the rejection of Fukuyama's assertion that 'no fundamental condition cannot be resolved in the context of modern liberalism'. The truth is that the hijackers who rammed passenger planes into the World Trade Center and the Pentagon, killing at least three thousand innocent people in the process, were not performing any democratic duty. Their action was in everything undemocratic. One may argue that whatever grievances the hijackers had could be resolved within the principles set out by 'modern liberalism' *à la* Fukuyama. But this is the root of the problem because to so argue would be assuming that liberalism itself is not implicated, that for the 'terrorists,' liberalism is not, in fact, the problem.

With all the troubles that liberalism is weathering in the West (including a stalemated, or is it rigged (?) year 2000 presidential election in the state of Florida, US), we may not require further evidence to conveniently affirm that, like other civilisations before it, Western liberalism, in spite of its seeming historical leverage and stability over other contending paradigms, is living on borrowed time. Rather than be the end of history, liberalism can only be a link in a long historical chain that it would be premature now to assertively conclude has ended, if ever it will end, either metaphorically or as lived reality. Interestingly, there are enough signs that the West is not immune to such transformations. The signs are all too evident in the way that groups pound the streets of even the most democratic of all states of the world with banners that indict liberalism and its various aspects of decentring and simultaneous ghettoising of the masses of the people.

The finding of the 25-member Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain was an eye-opener to the brewing crisis. Though a 'Modern Liberal' state with laws that supposedly protect the individual freedoms, Britain's racial violence has been on the high side lately. A recent conservative (unofficial) estimate suggests that between 1990 and 2001, about 200 racially motivated murders were recorded while racially motivated clashes have become a common feature of life in many British cities. Bhikhu Parekh, the vice-chairman of the Commission, captured the reality of racial prejudice in Britain thus:

[R]acial discrimination and disadvantage (in Britain) blight many lives, ethnic minorities are conspicuous by their absence in positions of power, and the way of talking about them does not usually manage to steer clear of either thinly disguised racism or patronising condescension (Parekh 2001:3538).

That all these are happening at the period when liberalism seems to have won is not surprising. With its atomising politics and its characteristic tyrannisation of minority groups, coupled with the capitalistic magnetisation of social life, liberalism amplifies the desperation of the have-nots, those pushed to live on the fringes. Those preaching the eternity of liberalism are not fair to history. History has been the history of the *rise and fall of civilisations*. How many empires have perished since the beginning of history! The Pharaohs of antiquity must have thought that the Egyptian civilisa-

tion marked the end of history. The civilisation that produced the great pyramids must have thought itself the best, unrivalled, incontestable and immutable. Hegel thought the Prussian State was the highest level of political development attainable by human reasoning. Where is that state today? The Roman Empire once literally ruled the world. But that civilisation fell. It is therefore, counterfactual to argue that we have exhausted the human capability of self-regeneration and creativity.

Constructing the Other

Discrimination and accommodation, just like hatred and love, are products of the *successful* 'construction' of a person or group within the perceptual and interpretative differential-matrix of the *other*. Such constructions need not derive from any concrete difference between the groups or person(s) so constructed and those doing the construction. Fear and contempt are two important factors in the generation of xenophobic behaviours. Whatever the genealogy (fear or contempt) however, a successful construction of difference produces the same result – intolerance and all its accompanying vices.

Contempt for the 'other' is usually based on the perceived 'incivility' of the stranger's manner of doing things – a manner which is substantially or totally different from what the hegemonising groups are familiar with; what in their cultural worldview, is considered as the 'correct' way of doing things. Let me add here that certain principles or belief systems, through the various processes of socialisation, become part of the individual's worldview such that s/he necessarily grows up seeing things from a particular point of view – a point of view which however, reflects mainly the theories of realities embodied by that particular cultural cosmos. Kai Nielsen (1987:112) draws our attention to the fact that the social interactions are governed not always by facts or reasons, but 'a cluster of distorted legitimating beliefs' which when 'taken in clusters', provide the people with legitimating myth: 'These false beliefs and their associated mistaken attitudes are the norms and attitudes that go to make up important elements of our world picture and our social consciousness' (Ibid.). Having imbibed such an essentially 'particularistic' worldview, whatever appears to deviate from it is considered a misnomer. This is the foundation of contempt and hatred for the 'other'. Or, as Peter Stillman (1977) puts it: 'We have always found it convenient to view others with eyes so shuttered by our own values, our world view, that those of another people appear 'primitive' and foolish by comparison'.

Slavery, colonisation, the Apartheid system and other inhuman subjugation in history stemmed from this cultural arrogance, especially from the West. David Hume for instance, said 'the Negroes, and in general all other species of men [are] naturally inferior to the whites'. Immanuel Kant was of the opinion that there is a wall of difference separating 'the black and white races... in regard to mental capabilities as in colour'. And of course, for Hegel Africa was not part of human history. 'Africa proper [by which he means sub-Saharan African], as far as History goes back, has remained – for all purposes of connection with the rest of the world – shut up.'

Because the culture of the Africans fell outside the perceptual scheme of Hegel, the Africans of his reference were primitive. It is this cultural arrogance, the inferiorisation of 'other' cultures that has caused and continues to cause bloodshed in the world. The point need to be made that even if we agree that there is only one reality, the truth remains that our knowledge of it is a mediated one. In other words, our histories, our geographies, our underlying assumptions of life all shape and sharpen what we consider to be rational or otherwise.

The Liberal Arrogance

The End of History by Francis Fukuyama, is no doubt a major contribution to the political theory of the twenty-first century, though I must quickly add that there was nothing really original in the thesis. Neither the title nor the whole idea of *the end of history* or even the notion of the triumph of democracy implied by it has any originality in Fukuyama. Daniel Bell (1960) in 1960 published the book, *The End of Ideology?*, with the definitive rider, *The Exhaustion of Political Ideas in the 1950s*. Bell wrote against the background of the collapse of fascism at the end of the Second World War, as well as the decline of communism in the developed West. Bell said these events were indicative of the 'exhaustion' of political ideas all over the world. No new ideology could be discovered, Bell claimed. In his words, the 'ethical and ideological questions had become irrelevant [since] in most Western societies parties competed for power simply by promising higher levels of economic growth and material affluence', not on the basis of superiority of ideologies. Before Bell, and many years before Fukuyama, Hegel had concluded that the Prussian State, and by implication, the bourgeois capitalist state, was the *final form of the political evolution* of humankind. Hegel believed that any other form of human socio-political formation(s) could not transcend the bourgeois state. The Soviets' and other socialist revolutions that took place afterwards proved him wrong.

Let me note however, that the question whether or not the collapse of the Berlin Wall in November 1989 was a historical accident or a social imperative, would, for a long time, remain disputed among intellectuals, ideologues and all those who share a common concern in human progress and the instrumentality for actuating that progress. One issue which is however beyond disputation is that the crumbling of that edifice was an ideological statement signposting the calamity that later befell the communist world and, indeed, our twenty-first century world at large. The collapse of Soviet Union and the infectious nature of that 'accident,' which led to the liquidation of several other 'Peoples' Republics,' transmuted our hitherto *bipolar* world into a *unipolar* one. Expectedly, with the 'defeat' of the communist Soviet Union by the combined forces of the international (global) 'market chauvinists,' aggressively hawking 'moneytheism' as the religion of the twenty-first century economy, the United States emerged as the self-appointed 'world police,' the Global Leviathan, with the ferocity, and sometimes, almost the immodesty of a predator feasting off helpless prey; dictating to the rest of the world what is moral and what is not; what a *just* war is and what war it would be unjust to wage. Aided by modern technology,

which it monopolises to a very large extent, the American values and dreams – however incongruous outside the United States – became foisted on the whole of the human race. The American mores became *the* ethics, the universal ethos, *the* way the *civilised people* should live. And through different kinds of arm-twisting diplomacies, all nations and all peoples, irrespective of their histories and geographies, were herded into the bandwagon of commercialised personhood where money, as against human, becomes the measure of all things. ‘Man is the measure of all things: of those that are, that they are; and of those that are not, that they are not’, says Protagoras. The liberal says money is the measure. Profits by the state or the marabouts that masquerade as interlocutors for those ‘hidden hands’ in the political space, rather than the well-being of the citizenry, which the philosopher Aristotle among others, says lured us into the state in the first place, now give state policies their stampings of authority.

The fall of the Berlin Wall did not only tilt the balance of global power westward, making obsolete ‘Warsaw’ as it strengthened the hegemony of NATO, the rupturing of the ideological East, and the consequent historic smash-up of that region, as the ideological counterpoise to the West, and the eventual ascendancy of the West and western paradigms, threw up an unexpected ideological challenge to those who (especially in the so-called Third World) had hoped for an alternative route to human progress in Eastern communism that could bypass Western capitalism. Democratic *centralism*, having lost to democratic *liberalism*, acquired the status, even if only hastily, of a *dead ideology*. And with every ideological battle seemingly lost to the ‘market’ by ‘economic governance’, the earlier political theorisation about the glorious future of humanity in systematised co-operatism, the hitherto communists’ promise of an alternative road to the human well-being via collectivism as well as the expected emancipation of the toiling *workers* from the disempowerment of the *capitalists* by communists, soon became suspect.

It was part of the euphoria of the so-called ‘defeat’ of all the rival ideologies by liberal (capitalist) democracy that led Fukuyama (1992) hurriedly to seek rehabilitation for Hegel even against historical facts and the prevailing social realities, by proclaiming that the collapse of the former Soviet Union as well as other Socialist Republics in Eastern Europe was the inevitable historical destiny of all rival ideologies to liberal democracy. History thus *ends* for Fukuyama, with only one *last man* triumphantly standing, not only savouring the victory of a good fight but holding up ‘his’ value as *the* value, ‘his’ ethics as *the* ethics, in short, ‘his’ civilisation as the only civilisation, a universal ethos for all civilised people and which, thus, must be embraced by all people. And that *last man*, for the American intellectual and bureaucrat, is *liberal democracy* (as epitomised by the United States of America). Fukuyama writes:

The present-day failure of communism forces us to ask whether Marx’s entire experiment was not a 150-year detour and whether we need to reconsider whether Hegel was not in fact right in seeing the end of history in the liberal-democratic states of the French and American revolutions. What goes for communism is true for other ideologies as well. At the core of my argument is the observation that a

remarkable consensus has developed in the world concerning the legitimacy and viability of liberal democracy (Fukuyama 1990: 10).

The so-called triumph *of democracy over all other rival ideologies*, Fukuyama insists, is *final*. And therefore irreversible. Fukuyama (1989:4) declares further that as ‘an ideology of world-historical importance’, Marxism-Leninism is permanently dead: ‘We have reached the end of mankind’s ideological evolution and universalization of Western Liberal democracy as the final form of human governance’. The only way to refute his thesis Fukuyama (1990:10) maintains, is to ‘show that these events [in Eastern Europe that is,] were driven by a systematic idea of political and social justice that claimed to supersede liberalism’.

The End of History and the Future of Difference

The September 11 attacks on the US have received varied interpretations. Perhaps, the dominant interpretation of that bestiality is that given by Samuel P. Huntington in his now famous book, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, which by the way, assumed a bloated stature of a futurologist’s tablet which it never had before the Pentagon and the Twin Towers of the World Trade Center (WTC) came under terrorist offensives. Huntington had ‘predicted’ that the post-communist world politics is one to be played along the binaries of ‘civilisations,’ rather than ideology. According to him, cultural and historical exigencies, as against political philosophies, would be the major determinant of political actions within and among nations. ‘In this new world’, Huntington declared, ‘local politics is the politics of ethnicity; global politics is the politics of civilizations’. After September 11, Huntington could almost beat his chest in self-congratulation and say: *I said it before. I saw it coming!* History has seemingly vindicated his visionary theorisation of the future of inter-national, or, better still, inter-civilisation, politics. The fact that the attacks were carried out by groups believed, at least by the US Government officials, to have had links with the Islamic ‘fundamentalist,’ Osama bin Laden, and his Al-Qaeda network, was a vindication of the clash of civilisations thesis. In other words, the Islamic civilisation, represented by the Al-Qaeda, had *clashed*, with the Judeo-Christian-Western civilisation as approximated by the US. These were therefore, not ordinary coincidences but the ‘inevitable collisions’ earlier predicted by Huntington.

I have argued elsewhere that those implicating a plurality of civilisations in the September 11 as well as several other conflicts ravaging through the world today (be they in the US, Afghanistan, Israel, Kosovo, Burundi, or beyond) are either genuinely myopic in their understanding of these events or simply insincere in their pronouncements on them. The *class character* of these crises is obvious enough while their rootedness in the politics of economic *decentring* of the many by the few and the consequent consignment of the former to the fringe, is so self-evident that it can hardly be taken for contests of civilisations. Except however, if the obvious is admitted – that the geography of civilisational difference and of poverty and afflu-

ence, are coterminous. The clash of civilisations thesis belongs to the same genre of theses, including post-colonialism and now globalisation, which try to either absolve the North of the problems of the South or even blame the underdeveloped South for its underdevelopment.

We are told that globalisation, for instance, means some kind of *reconfiguration of space and temporal shrinking of the world* which, as suggested by Scholte, (1996: 49) ‘has made the identification of boundaries – and associated notions of “here” and “there”, “far” and “near”, “outside” and “inside”, “home” and “away”, “them” and “us” – more problematic than ever’. The truth however, is that boundaries are further consolidated and created where they never existed. Globalisation has only liberated capital but at the same time it has demobilised labour. There are, perhaps, more visa restrictions by states today than any period in our recent history. What globalisation has done therefore is to strengthen ‘the dominance of a world capitalist economic system, supplanting the primacy of the nation-state by transnational corporations and organisations’, it has in the process eroded ‘local cultures and traditions’, while imposing what is known as ‘global culture’ (Kellner, 1998:23). Globalisation is ‘another word for US domination’ of the world at the end of the Cold War. To many people today, ‘the very term ‘Western civilisation’ is nothing short of an organised system of domination designed to enforce conformity to market values and to keep victims of capitalism both within individual states and among nations ‘in a permanent state of subjugation’.

Samir Amin has identified five objects of *globalisation* which basically amounts to the hegemonisation of the American world view to include attempts:

- (i) To neutralise and subjugate the other partners in the Triad (Europe and Japan), while minimising their ability to act outside the US orbit; (ii) to establish military control over NATO while ‘Latin-Americanising’ fragments of the former Soviet world; (iii) to exert uncontested influence in the Middle-East, especially over its petroleum resources; (iv) to dismantle China, ensure the subordination of the other great nations (India and Brazil), and prevent the constitution of regional blocs potentially capable of negotiating the terms of globalisation; and (v) to marginalise the region of the South that represents no strategic interest (Amin 2000:31).

In a post-September 11 essay suggestively entitled ‘The Age of Muslim Wars,’ Huntington (2002: 13) pushed his clash of civilisations thesis further by hazarding that by the 2020s ‘the Muslim youth bulge will be shrinking. Conceivably, then, the age of Muslim wars could fade into history’. I have a problem with this rather simplistic assertion. If population was the issue, Asian countries, China and India, the two most populous nations of the world, would be leading in these so-called wars, not Arab countries. And in fact, why would fights between, and among Muslims nations, who are equally Arabs, qualify as a clash of civilisations however defined?

I had earlier stated that these ‘wars’ are essentially between the have and the have-nots, in all nations. The political economy of neo-liberalism which is grounded

on the philosophy of rolling back the state, and which is more and more making the latter irresponsible, is here implicated. It would be naïve to think that conflicts between those nations of the world which enjoy the five monopolies of modern technology, world financial institutions, access to the natural resources of the planet, global communication and weapons of mass destruction and the peripheralised states and its ghettoised people, would abate without a concerted global effort at redressing glaring global inequalities among nations and within states.

Henry Kissinger (1994:23-4) noted that the global politics of the twenty-first century would be dominated by 'at least six major powers – the United States, Europe, China, Japan, Russia, and probably India.' Huntington added that the six powers identified by Kissinger 'belong to five very different civilizations'. But the truth remains that none of these so-called twenty-first century super powers or civilisations is likely to engage one another in any serious direct conflict. A war between the US and Britain or Germany is unlikely today. Nor does any one envisage that Russia, whatever has become the fate of the Warsaw Pact and the global dominance of NATO, will go into any full-scale war with America, China or Japan. However, it should be noted that the so-called major powers would continue to prey upon smaller and weaker nations of the world as a way of imposing their own 'worldviews' on them. (The US for instance, has consistently done it to Cuba, Libya and Iraq.) These super powers would also continue to take sides with one another against any perceived threat to any one of them. That was exactly what happened after the September 11 attacks on the US. The Operation Desert Storm led by the US against Iraq was not a fight over civilisations. It was simply a butter and bread battle. The ultimate goal for both Saddam Hussein and George Bush (senior, and now inherited by Bush junior) was the Kuwaiti oil. Nothing more.

It is also interesting to note here that Kissinger's conception of the 'domination' of international politics is still within the parochial traditional notion which excludes the poor nations among the key players in international politics. International relation theories over the years have tended to reduce international relations to the activities of the powerful nations. The truth is that such reductionism can no longer give us good sleep. Poverty has become one of the major sources of global insecurity, and so the poor, by implication, have become key elements in cross-border diplomacy and global politics. They can no longer be discountenanced. Therefore, our notion of 'domination' of the international politics needs to change if it must capture this reality. Put another way, those who are going to dominate international politics, by way of creating the basis for actions by various governments in the world, in this millennium will include the poor, whether or not we like it. Any strategy aimed at tackling the problem of global insecurity can only begin by putting the poor first. And there are many reasons why this cannot be taken lightly. Christopher Lasch made the point long ago:

The global disparity between wealth and poverty... has become so glaring that it is hardly necessary to review the evidence of growing inequality. In Latin America, Africa, and large parts of Asia, the sheer growth in numbers... has subjected civil life

to unprecedented strains. Vast urban agglomerations... have taken shape, overflowing with poverty, wretchedness, disease, and despair... The resulting strain on housing, sanitation, transportation, and other civic facilities can easily be foreseen, but the hellish conditions likely to follow defy the most doom-ridden imagination (Lasch 1995:30).

The World Development Report, 2000-2001, has noted that at the beginning of this 'century, poverty remains a global problem of huge proportions'. Out of 'the world's 6 billion people, 2.8 billion live on less than \$2 a day, and 1.2 billion on less than \$1 a day. Six infants of every 100 do not see their first birthday, and 8 do not survive to their fifth. Of those who do reach school age, 9 boys in 100, and 14 girls, do not go to primary school'. In other words, only about twenty percent of the world population lives on a daily income of two US dollars. There is no gainsaying that global security should take care of the fate of the remaining eighty percent or so.

Thus, while the politics of the nineteenth and twentieth centuries were dominated by colonialism and the Cold War respectively, the politics of the twenty-first century is going to be dominated by issues related to participatory agitations, internationalised violence, as well as organised crime. Though the motives, dimensions, and locale of these agitations, violence and crimes could vary, the major preoccupation of governments both in developed and undeveloped nations this century, will be how to combat organised violence and crime both at the domestic and international levels. The internationalisation of this violence and crime as proven by the events of September 11 means that they are not what one nation however powerful, militarily or otherwise, could effectively tackle. Nor would a fire-brigade approach, the likes of operations 'Desert Storm' and 'Endure Justice', make much impact for the issues involved here go beyond the temporary suppression of agitated nerves. The present constitution and power relations both within individual states and among nations have almost made the looming conflicts and criminality inevitable. This is why a proper understanding of the real issues at stake has become very imperative. And this, I must quickly add, goes beyond the criminalisation of any religion or civilisation.

References

- Abraham, E., 1992. 'Prologue: Crisis in African Cultures', in Kwasi Wiredu and Kwame Gyekye, eds., *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies 1*, Washington, DC, The Council for Research in Values and Philosophy.
- Amin, S., 2000, 'The Political Economy of the 20th Century', *Southern African Economist*, April, pp. 27-31.
- Bell, D., 1960, *The End of Ideology*, New York, Free Press.
- Fukuyama, F., 1989, 'The End of History?', *National Interest*, No. 16, (summer).
- Fukuyama, F., 1990, 'The "End of History?" Debate', *Dialogue*, Vol. 3.
- Fukuyama, F., 1992, *The End of History and the Last Man*, New York, Avon Books.
- Huntington, S.P., 1997, *The Clash of Civilization and the Remaking of a New World Order*, New Delhi, Penguin.

- Kellner, D., 1998, 'Globalisation and the Postmodernist Turn', in Axtamann, ed., *Globalisation and Europe*,
- Kymlicka, Will, 1995, 'Introduction', *The Right of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press.
- Lasch, D., 1995, *The Revolt of Elites and the Betrayal of Democracy*, New York, W.W. Norton and Company.
- Nielsen, K., 1973, 'A Critical Note on John Rawls' *A Theory of Justice*', *Second Order*, Vol. II, No. 2, July, pp. 101-127.
- Parekh, B., 2001, 'Racial Justice in a Multi-ethnic Society', *Economic and Political Weekly*, 15 September, pp. 3538-42.
- Scholte, J.A., 1993, *International Relations of Social change*, London, Open University Press.
- TeSelle, S., 1973, ed., *The Rediscovery of Ethnicity*, New York, Harper Colophon Books.
- Uroh, C.O., 1997, 'Ethnicity and the Crisis of Legitimacy in Nigeria: A Theoretical Re-Interpretation', *ELA: Journal of African Studies*, vol. 1, Nos. 1 & 2, May & October.
- Uroh, C.O., 1998, 'On the Ethics of Ethnic Balancing: Federal Character Reconsidered', in K.Amuwo et al., eds., *Federalism and Political Restructuring in Nigeria*, Ibadan, Spectrum Books/IFRA.
- Uroh, C.O., 1999, 'Cultural Dislocation and Urban Anarchy in Africa: Towards a Future of a Humanized City', *Journal of Future Studies*, November, 4 (1).
- Wilhem, J., 1996, 'Melting Pot and Market Places', *Our Planet*, 8 (1).

Rationalité, langue et littérature françaises

(Quelques réflexions inspirées par l'expérience des études littéraires françaises)

Reginald Fraser Amonoo

1. Intrus littéraire dans un aréopage de penseurs, de philosophes, je voudrais surtout partager avec vous mes réflexions sur «Rationalité et langage» que je ramène à «Rationalité, langue et littérature françaises».

Quelques mots de justification. Étudier les rapports entre rationalité et langage nécessiterait une double formation, formation de philosophe ou tout au moins de psychologue, et une formation de linguiste, et plus exactement une spécialisation de psycho-linguiste. Toutes ces formations me faisant défaut, j'ai cru qu'en limitant mon propos aux matières avec lesquelles j'ai une certaine familiarité, je pourrais verser dans nos débats un autre éclairage, un témoignage véridique et sincère.

2. À lire l'intéressante documentation fournie par les organisateurs du colloque CIPSH-UNESCO et AFCAS,¹ on constate aisément que, pour la plupart des intellectuels contribuant aux débats, le monde actuel est secoué par des crises diverses: marasmes économiques, dissensions politiques, impasses intellectuelles.

Ainsi nous souffrons de la fragmentation de la vie, des discontinuités, des incertitudes, et donc nous sommes dans l'impossibilité de faire efficacement des projets à long terme. Concernant l'éthique, que de doutes!: les vieilles distinctions entre le bien et le mal, entre la vérité et le mensonge étant estompées (*cf.* Ronaldo Lima Lins, *La vérité. Quel mensonge!...*).² Nous limitant au domaine de l'esprit, que constatons-nous? Crise du livre actuel, sa fortune future très incertaine, risquant fort d'être remplacé par le livre virtuel sur l'Internet, ou par des systèmes même plus avancés (transmission sans ordinateurs des contenus des bibliothèques). Crise de la lecture des livres, les lecteurs diminuent, passant plus de temps devant les écrans de télévision, et des vidéos. Crise de la culture, ou mieux, le recul de la haute culture, remplacée par la culture des masses. Enfin le trop-plein de l'information et les difficultés à débroussailler afin de trouver ce dont on a réellement besoin.

La vision la plus pessimiste que j'aie rencontrée est celle de Jean Baudrillard; «Who thinks whom? It is the world that thinks us».³ Une véritable mise en question de la pensée humaine. Dans la conclusion, les deux premiers des trois théorèmes de Jean Baudrillard émettent la notion de l'impossibilité de comprendre le monde énigmatique, la pensée humaine ne faisant que plonger le monde dans une obscurité plus profonde.⁴ Analogue est l'appréciation d'Eduardo Portella dans son article intitulé «The beginning of History»,⁵ mais cet auteur sonne, en fin de compte, une note plus positive: loin d'envisager une fin apocalyptique de l'Histoire, celle-ci ne fait que commencer si nous adoptons une volonté ferme de penser, ou mieux, de repenser.⁶

Si en Europe et aux États-Unis on a l'impression que le monde est catastrophé, la situation est infiniment pire dans la plupart des pays africains. Car, en ce qui concerne le continent africain, les crises intellectuelles et diverses relevées plus haut sont aggravées par la mauvaise gestion, l'incompétence des gouvernants avec leur égoïsme rapace, et par guerres intestines, etc. Je suis d'accord avec les conclusions des articles de Goretti Kyomuhendo et de Jean-Godefroy Bidima, intitulés respectivement: "Literature and Books in Uganda's cultural framework" et "Books between African memory and anticipation".⁷ Les ressources des pays africains, pays en voie de développement, varient considérablement, mais certains problèmes tenaces se rencontrent presque partout. Par exemple, là où on a pu monter les ordinateurs d'occasion, de qualité variable, ou même les gadgets dernier cri de l'informatique, le réseau téléphonique déficient ne permet pas d'utiliser pleinement les avantages du matériel. Passons sous silence le problème sempiternel de l'entretien des appareils techniques...

Heureusement il y a des intellectuels ayant une vue plus constructive des développements modernes. Se démarquant de la litanie de lamentations, parmi les notes positives est celle du Secrétaire général du CIPSH, Maurice Aymard, «Métamorphoses du livre et de la lecture »:⁸ pour cet observateur perspicace, l'ère électronique signale une continuité autant qu'une rupture avec Gutenberg (l'imprimerie, les livres) et par conséquent il convient désormais de lire autrement, et de tirer parti des avantages réels des nouvelles techniques: la libre circulation et rapide des documents (sauf dans les pays à régime totalitaire), la lecture à distance des livres de bibliothèque (je pense à mes expériences de la consultation des collections numérisées de la Bibliothèque nationale de France), les facilités de l'hypertexte, l'intervention possible des lecteurs, la communication entre les spécialistes, etc.

Ainsi, là où la vision du monde actuel est sombre, voire apocalyptique, je suis d'avis que l'on devrait éprouver la nécessité d'y apporter des remèdes en cherchant de nouvelles voies. À titre d'exemple, sur le plan de l'enseignement scolaire, le recul de la lecture des livres (constaté empiriquement, subjectivement, le plus souvent, en l'absence de statistiques solides) pourrait être compensé par la judicieuse utilisation de l'Internet.

3. D'emblée, une précision concernant les différences (théoriques ou pratiques?) entre «rationalité occidentale» et d'autres rationalités, voire irrationalité. Soit par

l'observation, l'expérience, la réflexion, soit par un acte de foi, (une contamination difficile à éviter), je crois fermement à l'homogénéité et à l'unicité de tous les hommes appartenant à la même espèce, *homo sapiens* doté des mêmes capacités intellectuelles, quitte à les bien développer... Et ce, malgré les différences physiques, malgré la géographie, l'histoire, la civilisation, la culture objective et subjective. Je suis conforté dans cette conviction en lisant un des premiers hommes scientifiques modernes, Descartes: «Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée:(...) la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes. (...) Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien». *Discours de la méthode*, première partie.

C'est évidemment un principe généreux, mais Descartes préconise qu'il faut absolument une méthode de travail grâce à laquelle on arrivera graduellement aux vérités recherchées. J'ignore si Descartes aurait inclus les Africains dans ces énoncés bienveillants... Que savait-il du monde africain en ce début du XVIIe siècle, avant les grands voyages d'exploration des XVIIIe et XIXe siècles?

Toujours est-il que sur le fondement de l'autorité de Descartes librement interprété, je crois que la communication et le dialogue entre les représentants des cultures différentes sont, dans une certaine mesure, possibles, souhaitables, très nécessaires même, en vue de symbioses fécondantes. Les différences (de surface) entre les hommes constituant des défis à relever et non pas des obstacles incontournables inspirant méfiance et haine. La colonisation, vouée aux gémonies par une partie du monde intellectuel africain, à cause des injustices de jadis, de l'aliénation,...(la liste pourrait être infiniment allongée, selon les interlocuteurs), comporte des inconvénients, il est vrai, mais aussi des avantages: la civilisation européenne et la technologie, les langues européennes de grande communication qui permettent d'être de plain-pied avec le reste du monde.

En fin de compte, dans le monde actuel, une quarantaine d'années après la décolonisation, les complexes post-coloniaux doivent s'estomper pour permettre aux Africains de s'exprimer, de s'affirmer en tant qu'individus plutôt que des représentants ou des porte-parole des griefs des «damnés de la Terre», opprimés politiques, victimes des mondialisations économiques et d'autres fléaux venus de l'Occident...

Voici le témoignage d'un écrivain africain très en vue. Henri Lopes, contribuant aux débats après la communication d'Eduardo Portella, «Le commencement de l'Histoire», affirme: "*And yet, I, who am not European, would go so far as to say Europe helped me become who I am*".⁹

Personnellement, en tant que Ghanéen, amateur des lettres françaises et de la grande musique européenne (la musique des maîtres classiques...) j'ai tellement bénéficié de l'apport de l'Occident que je suis des fois gêné devant les griefs contemporains formulés à l'égard de l'Europe ou des États-Unis, après tant d'années

de la décolonisation. Car nous avons parfois plus d'ennuis, voire de mal, du côté de nos dirigeants africains actuels que de nos maîtres de jadis... Il suffit de voyager en Afrique et voir de près la souffrance du peuple ordinaire due en partie à la mauvaise gestion des affaires comme je l'ai signalée plus haut. Il faut lutter contre les injustices partout où elles se rencontrent. Inutile d'aggraver notre situation déjà périlleuse en négligeant de profiter des apports de tout bord, après un tri judicieux. Être Africain du XXI^e siècle comporte des responsabilités multiples qui se chevauchent: chercher à rester fidèle à soi-même, personnalité si complexe façonnée par l'hérédité, la géographie, l'histoire, le milieu, l'éducation, l'expérience,... et en même temps, essayer d'être de plain-pied avec le reste du monde. Des responsabilités qui exigent détermination, efforts soutenus, adaptation et souplesse.

4. Il y a un autre argument qui apporte consolation. À savoir, la polysémie des concepts «raison» et «rationalité» et les sens subjectifs qu'on leur accorde, (ce qui justifie qu'on consacre un colloque à la redéfinition), permettraient à tout un chacun de s'en réclamer. Cf. Descartes «Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée...».

Mais l'homme n'est pas simplement un cerveau pensant. Descartes, il est vrai, a proclamé le fameux *cogito*: «Je pense, donc je suis.... » Mais voilà que Blaise Pascal apporte comme une réplique, un démenti presque: «Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point».¹⁰ Penser et sentir ne sont-ils pas complémentaires, entremêlés dans la vie?

5. Même flou autour du phénomène du langage: moyen de communication, d'éducation, etc. Les imperfections de la maîtrise du langage sont parmi les sources de l'incompréhension, même entre autochtones.

Quant au multilinguisme si répandu en Afrique occidentale (le Ghana avec ses 18 millions comporte au moins une quarantaine de langues indigènes), c'est un phénomène présentant des avantages et des inconvénients, sur le plan collectif comme individuel. La communication pourrait être facilitée entre les citoyens possédant plusieurs langues, européennes et indigènes. Mais comment organiser équitablement, dans un pays plurilingue, l'éducation primaire, la radiodiffusion, la télévision, la dissémination des informations officielles, etc?

La traduction; elle aussi, comporte des avantages et des inconvénients avec ses approximations. J'ai relevé une opinion intrigante, celle de la traduction qui améliore le texte original. C'est un avis de Sergio Paulo Rouanet à propos de Jean Hyppolite, traducteur de Hegel: «...by translating into French Hegel's *Phenomenology*, Jean Hippolyte gave Hegel a clarity which was certainly missing in the original. He thus demonstrated that there are no texts which cannot be transposed into other languages».¹¹

Transposer n'est pas tout à fait traduire qui est hérisé de difficultés quand on quitte le registre ordinaire de la communication plate des faits concrets. Traduire la poésie, l'argot, par exemple, est une entreprise presque impossible si l'on cherche une certaine perfection.

Contribuant au flou du langage est le mal qu'on se donne pour apprécier la sincérité ou l'insincérité des propos, dans l'usage: que dire des hommes politiques? Il y a un bon mot de Talleyrand qui me vient à l'idée: «La parole a été donnée à l'homme pour déguiser sa pensée». ¹²

6. S'agissant plus spécifiquement de la langue française il y a, affirme-t-on souvent, un culte ou un souci de la clarté. Cf. Rivarol, *Discours sur l'Universalité de la langue française*: «Ce qui n'est pas clair n'est pas français». ¹³

Concédonsons que par rapport à la grammaire de l'anglais, par exemple, la grammaire française avec ses règles des accords apporte quelques précisions. Mais, en fin de compte, la clarté provient surtout de la rigueur de la pensée et des exercices de la composition, de la rédaction. De sorte que l'on peut être clair ou confus dans n'importe quelle langue, selon les compétences individuelles.

Dans le registre familier, les expressions comme «je pense que», «je crois que», «je suis d'avis que», sont des synonymes. D'où une certaine imprécision.

7. Quant à la langue de la littérature française, c'est du langage arrangé, visant des effets.

Convenons de l'insincérité foncière du métier d'écrivain, même en prose. Au niveau de la poésie, le langage souvent violenté, torturé, intensifié par l'émotion, offre du plaisir esthétique, certes, mais crée en même temps une certaine opacité qui nous éloigne de la logique et de la rationalité: Rimbaud, Mallarmé, Dada, les Surréalistes...

Voici, contre la logique et la rationalité, quelques citations à méditer.

Rimbaud: «Le Poète se fait voyant par un long, immense et raisonné dérèglement de tous ses sens. Toutes les formes d'amour, de souffrance, de folie; il cherche lui-même, il épuise en lui tous les poisons, pour n'en garder que les quintessences». ¹⁴

Tristan Tzara, Manifeste Dada, 1918: «Je détruis les tiroirs des cerveaux et ceux de l'organisation sociale: démoraliser partout... »

Manifeste du Surréalisme, 1924: «SURREALISME.n.m. Automatisme psychique par lequel on se propose d'exprimer, (...) le fonctionnement réel de la pensée. Dictée de la pensée, en l'absence de tout contrôle exercé par la raison, en dehors de toute préoccupation esthétique ou morale».

8. En effet, le culte de la raison, de la rationalité, se manifeste au cours de quelques rares époques privilégiées. Si, au XVII^e siècle, on peut alléguer Descartes, Corneille (abusivement) et Boileau :

Aimez donc la raison: que toujours vos écrits
Empruntent d'elle seule et leur lustre et leur prix.
La raison pour marcher n'a souvent qu'une voie.

Une bonne partie de la littérature du siècle classique est placée sous d'autres signes. À titre d'exemple, le Baroque des années 1600 -1660. Cf. R. Lebègue présentant le baroque: «Est baroque ce qui est irrationnel: les jeux intellectuels d'où sont absentes

la logique et la raison, le goût du mystère et du surnaturel, et enfin l'élan émotif et passionnel». ¹⁵

Au siècle des lumières, Voltaire et les Encyclopédistes, Diderot (encore qu'il soit parfois un génie en désordre!), d'Alembert, etc., prolongent les courants rationalistes. Mais ce même siècle est celui de Jean-Jacques Rousseau : les sentiments, le moi, le retour à la nature, bref, le préromantisme prospectant au-delà du rationnel.

Aux XIXe et XXe siècles, la pensée rationaliste et les prestiges de l'art cohabitent, parfois en symbiose, par exemple chez Victor Hugo, Paul Valéry, Sartre, Camus,...

9. Une parenthèse: le cas spécial de la littérature africaine d'expression française.

Le contenu est africain, le contenant européen, ce qui crée, au pis-aller des interférences, des approximations, et, dans le meilleur des cas, d'heureuses synthèses, dans une langue légèrement différente, enrichie, parfois un tantinet créolisée. Mentionnons rapidement la Négritude émotive : les violences verbales d'Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, les versets «claudéliens» de Léopold Sédar Senghor, *Hosties noires*. Senghor, théoricien, fait, bien abusivement, une distinction entre l'Occident (rationalité grecque), et l'Afrique (émotion). Constatons que la plupart des œuvres majeures africaines sont imprimées et diffusées en Europe (Présence africaine a pignon sur rue au Quartier Latin de Paris... et non pas à Dakar ou à Yaoundé) visant des lecteurs mixtes, variés; Européens comme Africains. La rencontre des cultures se fait pour le bénéfice réciproque. Notons que les vraiment grands, les Senghor, les Aimé Césaire, font partie de la littérature française tout en restant des fleurons de la Francophonie.

10. Quelques leçons à dégager.

- i. Dans notre monde en crise où l'irrationalité et la rationalité se côtoient, s'entremêlent, se disputent, essayons de cultiver des outils adaptables, de profiter de tous les apports de la technologie moderne, l'Internet et autres.
- ii. Décloisonnons les études littéraires (où domine l'irrationnel!) en incluant dans nos programmes des textes à teneur philosophique, les œuvres des penseurs et rationalistes, par exemple, Montaigne (*Les Essais*), Descartes (*Discours de la Méthode*), Pascal (*Les Pensées*), Bayle (*Pensées diverses sur la Comète de 1680*) Voltaire (*Traité sur la Tolérance*, *Dictionnaire philosophique*), L'Encyclopédie (des extraits), Bergson (*Le Rire*, *Les Deux Sources de la Religion et de la Morale*), Valéry (*Variété I-V*) Sartre, (*L'Existentialisme est un humanisme*, *Situations*), Camus (*Le Mythe de Sisyphe*)...

Ce serait un moyen d'élargir les domaines de la compétence, d'ouvrir de nouveaux horizons, de multiplier les expériences de la vie.

- iii. Surtout ne pas considérer la rationalité, même la plus rigoureuse, comme l'apanage des seuls scientifiques ou des Européens. D'ailleurs le flou entourant les concepts de rationalité, de raison, devrait encourager un certain libéralisme dans les appropriations.

11. En conclusion, inspirons-nous de deux pensées de deux rationalistes, certes français mais universels:

Voltaire, à la fin de *Candide* : «...mais il faut cultiver notre jardin».

Profitons de tout ce que nous avons sous la main.... Ne nous laissons pas trop envahir par le pessimisme ambiant, relevons les défis, adaptons-nous, restons des chercheurs éternels...

Valéry, dans le «Cimetière marin»: «Le vent se lève!...Il faut tenter de vivre!»

Notes

1. "Proposed Theoretical Framework", Paulin J. Hountondji; *The Book: A World Transformed*, Paris, UNESCO, 2001, ISBN 92-3103800-1; *Thinking at Crossroads: in Search of New Languages*, Paris, UNESCO, 2002; *Diogenes* n° 197. Quels savoirs pour quelles sociétés? ISBN UNESCO 92-3-103735-8.
2. *Thinking at Crossroads: in Search of New Languages*, pp. 47 - 59.
3. *Ibid.*, pp. 61 - 79.
4. *Ibid.*, p. 69.
5. *Ibid.*, pp. 103 -108.
6. *Ibid.*, p. 105.
7. *The Book: A World Transformed*, pp. 39 - 42, et 113 - 129.
8. *Ibid.*, pp. 131 - 142.
9. *Thinking at Crossroads: in Search of New Languages*, p.149.
10. *Pensées*, par. 277 (Léon Brunschvicg).
11. "The end of culture and the last book", *The Book: A World Transformed*, pp. 43 -58.
12. Version donnée par le *Dictionnaire des Citations*, Larousse, Paris, 1980, p. 548.
13. D'après mes souvenirs, en majuscules dans l'édition consultée.
14. Lettre à Paul Demeny du 15 mai 1871.
15. *Le théâtre baroque en France*. Bibliothèque de l'Humanisme et Renaissance. Paris, Droz, 1942, p. 163.

23

Discipline(s), travail manuel et travail intellectuel

Guy Jucquois

Le lieu d'où l'on parle

Ce serait faire injure, en quelque sorte, à ceux qui nous offrent l'hospitalité que de ne pas nous interroger aussi bien – ce qui va sans doute de soi – sur la thématique qui nous rassemble que sur les liens particuliers que cette thématique peut entretenir avec le pays et le continent qui nous hébergent. Je n'ai reçu que tardivement les documents relatant les échanges antérieurs qui ont préparé notre réunion et plutôt que de tenter, sans doute en vain, d'être «à jour» par rapport à votre cheminement, parfois entrepris de longue date, il m'a semblé plus dialogique de croiser les réflexions qui peuvent être les miennes, dans mon milieu, dans mon enracinement, avec celles qui sont les vôtres, en prenant le risque de redites et celui, inévitable, de lacunes. D'ailleurs, je ne suis pas certain que de laisser parler chacun, ainsi qu'on procède traditionnellement, selon un programme établi d'avance par un comité organisateur, en fonction d'un plan structuré, conçu *a priori*, soit la meilleure manière de procéder, même si elle rassure par son aspect évidemment «rationnel», adjectif qui nous plonge dans la thématique qui nous réunit. En effet, il semble qu'on confonde souvent ordre et rationalité, comme si l'ordre n'était le résultat possible que d'une forme de rationalité ou comme s'il n'existait qu'une rationalité concevable et qu'elle devrait déboucher sur un ordre complet, permanent et définitif.

Or, il me semble qu'il faut revendiquer le risque de lacunes dans nos recherches ou le caractère incomplet, partiel et même partial, de nos connaissances, et cela au-delà de l'infinie prétention et même de l'absurdité qu'il y aurait à prétendre être complet et davantage encore à ambitionner d'être définitif. J'aimerais vous entretenir de fragilités, de manques, d'interrogations que nous partageons peut-être et qui me paraissent assortir nécessairement toute tentative de compréhension du monde.

C'est en effet au départ d'une situation d'inconfort que le progrès peut être accompli, à la condition toutefois qu'on accepte d'envisager cette situation pour ce qu'elle est et qu'on ne tente pas de s'y dérober. Dès lors qu'un aspect de la réalité est occulté, volontairement ou non, la rationalité risque fort de n'être plus qu'un alibi de superstitions ou de positions de pouvoir. Sur cette planète où tant d'êtres humains sont démunis, où tant de nos semblables n'ont pas accès à un droit aussi fondamental que celui de se nourrir, de se vêtir et de se soigner, à savoir le droit à la connaissance, le droit à connaître, par l'étude, la réflexion et le dialogue, une première question me vient ainsi à l'esprit. Comment concilier les réflexions sur les cheminelements de la pensée et la réalité du dénuement de tant de personnes ? Les Anciens affirmaient *«primum vivere, deinde philosophari»*, ils ne précisaient pas ce qu'il fallait faire en premier lieu quand il n'y a pas de *«vivre»* décent en perspective ? Voilà déjà un premier enjeu, global, à toute réflexion qui consiste à mettre en lien l'aspect éthique et l'aspect intellection. Pour atteindre cet enjeu, l'être humain, individuellement et collectivement, a toujours dû effectuer un long et souvent fastidieux travail, au sens intellectuel et psychologique du terme, comme au sens physique et corporel.

Si j'ai bien compris les enjeux de cette rencontre, il s'agit de réfléchir aux liens évidents ou occultés entre différentes formes du travail, envisagé comme un moyen essentiel pour l'homme de vivre d'abord, de s'épanouir et de comprendre le monde ensuite. Il importe donc d'aborder des interrogations aussi vastes que celles du travail, sous toutes ses formes, mais surtout des oppositions entre ses différentes formes avec la question, d'une grande actualité, de l'interdisciplinarité et encore celle des liens à renforcer entre l'enseignement théorique et scolaire et l'apprentissage pratique et professionnel. Dans ce contexte l'opposition entre le travail intellectuel et le travail manuel doit susciter nos interrogations. Enfin, comment ne pas rappeler que le travail, sous toutes ses formes et malgré les acceptions que le mot «travail» a eu et parfois conservé, notamment en français, malgré l'horrible dérision de l'inscription qui accueillait les concentrationnaires d'Auschwitz, doit réellement libérer et affranchir l'homme des servitudes imposées par ses semblables, par la nature et aussi par lui-même. Dans ce cas, nos réflexions devront également concerner l'immense masse de ceux pour qui le travail, surtout manuel, est abrutissant et déshumanisant au point qu'ils ne peuvent plus penser, condamnés à survivre péniblement plutôt qu'appelés à s'épanouir.

Parole et silence

Pourtant, je dois bien constater que ce que je fais en ce moment en discourant, c'est me soumettre presque sans y avoir réfléchi, par habitude académique dirais-je, aux règles qui président à ce genre de réunions. Soumission paradoxale, car jusqu'il y a une dizaine de jours et pour diverses raisons j'ignorais même si je devrais ou non *«faire une communication»*, selon l'expression étrange en vigueur dans nos confréries. On m'a fait savoir que ce serait possible ou souhaitable, je ne sais plus. Ce petit détail dans les relations entre collègues mérite qu'on s'y arrête quelques instants. Nous sommes ici pour réfléchir sur les chemins de la pensée à notre époque et sur

les formes que prend ou que pourrait prendre aujourd'hui la rationalité. Mais ne rétrécissons-nous pas indûment le champ de nos réflexions? Ainsi, y a-t-il parmi nous des représentants du monde du travail manuel? Leur absence plus que vraisemblable ne gauchit-elle pas nos réflexions? En somme, entre spécialistes du travail intellectuel, nous allons réfléchir pour tous. Cette réflexion va s'exprimer par des mots, prononcés, écrits, transmis dans des rapports et des résolutions. Nous ne voyons pas comment on pourrait procéder autrement et je suis aussi perplexe sur ce point.

Certains éléments donnent néanmoins à réfléchir: dans un ouvrage récent publié chez Grasset et intitulé *Esthétique du Pôle Nord*, un auteur, dont le nom ne me revient plus, anthropologue et philosophe, explique qu'à l'occasion de ses quatre-vingts ans il a offert à son père un voyage dans le Grand Nord. Ce voyage, son père en avait toujours rêvé. Petit paysan n'ayant jamais quitté sa province lointaine, ce vieux monsieur fut immédiatement de plein pied avec le vieil inuit unilingue. Entre eux se fut immédiatement une amitié tacite, par la force des choses, mais pleine de communication. De temps en temps, le fils du vieil inuit traduisait en anglais au fils du français qui retraduisait dans sa langue pour son père. Malgré ces difficultés langagières, la communication fut profonde parce que les deux vieillards avaient vécu leur vie selon des approches semblables, même si dans les contextes de la province française et de la banquise nordique, les modalités avaient variées. Depuis l'antiquité, nous avons développé diverses théories universalistes visant à «expliquer» cela. Mais le silence des deux hommes y parvient peut-être davantage.

Effectivement, une des difficultés que sous-estiment les intellectuels, difficulté sans doute insurmontable, mais qu'il faut néanmoins connaître, approcher et peser et qui vient d'être évoquée, réside dans le fait que notre travail s'effectue par des mots et se concrétise dans des mots. Ceci est particulièrement vrai dans le domaine des sciences de l'homme, même si l'universalisation des sciences dites exactes ou des approches expérimentales sur le modèle d'expression occidentale entraîne, également dans ces disciplines, un appauvrissement certain de nos connaissances et de notre capacité d'agir sur le réel. Dans les sciences de l'homme, deux dangers nous guettent. On affirme commodément être suffisamment mis en garde contre le premier qui consiste à dissocier insuffisamment nos propres implications dans les discours que nous formulons, dans le savoir que nous produisons. Quand il s'agit d'apprécier des réalités venues d'ailleurs, on qualifie cette attitude d'ethnocentrisme. Il me semble qu'on ne peut se débarrasser définitivement de ce danger, sauf à supprimer tout centre en soi et donc à cesser d'exister en tant que sujet.

L'autre danger de nos disciplines est celui de la verbalisation. Notre production ce sont des mots, des phrases, des articles et des livres. Quand nous avons dénommé une réalité, nous pensons aisément avoir terminé notre rôle. Illustrons ceci par un exemple, à l'Université de Louvain, lors d'une discussion récente dans un séminaire sur les causes des échecs en première année de l'université, un collègue psychosociologue synthétisait les résultats d'enquêtes effectuées auprès d'étudiants ayant échoué l'année dernière en affirmant que «les étudiants externalisaient les

causes de leur échec qui était dû, selon eux, à leurs parents, à l'enseignement secondaire, à l'université, etc.», bref à tout le monde, mais pas à eux, étudiants en échec. Sans doute l'affirmation était corroborée par divers arguments et analyses. Mais je ne pus m'empêcher d'intervenir pour signaler qu'en analysant ainsi la situation, nous aussi, professeurs d'université, nous «externalisons» les causes de ces échecs et nous parvenions ainsi à ne pas nous impliquer réellement et concrètement dans la question qui retenait notre attention.

«Lieben und arbeiten»

Ceci me conduit à aborder, par contraste, mais aussi par complémentarité, une autre forme de rationalité à l'œuvre dans le travail manuel. Dans ce cas en effet, le travailleur manuel ne peut éluder par des mots la difficulté qu'il doit affronter. La verbalisation ne lui évite pas de se mesurer avec la matière avec laquelle il doit «négocier». Mais s'il se trompe, le résultat est vraisemblablement différent de celui recherché ou aboutit même à un échec dont les conséquences peuvent être lourdes. La sanction de son erreur est, en tout cas, immédiate. La mise en mots est d'ailleurs bien souvent superflue. L'expérience du manuel confronté à un travail qu'il entreprend lui suggère des modalités de fonctionnement, mais il n'a jamais de garantie que la réalité se comportera véritablement comme il le suppose. Les paris sont nombreux et souvent risqués. Le manuel doit souvent improviser, deviner, avoir de l'intuition, imaginer une méthode propre à chaque difficulté. Sans doute l'expérience est là également cumulable et transmissible: l'apprenti se met à la discipline du compagnon ou du maître. Les mots sont souvent superflus, les explications sont fréquemment inutiles et la discipline consiste ainsi pour le novice et l'ignorant à obéir et à avoir de la «discipline» avant, peut-être, de comprendre plus tard. Nous sommes donc placés, ici également, devant des formes de rationalité autres que celles qui nous sont coutumières dans les universités.

Car il s'agit bien de rationalité. Les paléontologues insistent sur les liens étroits qu'ils mettent en lumière dans le long processus d'homínisation entre le développement de l'encéphale et l'utilisation des mains pour prolonger et concrétiser la pensée. L'évolution a peu à peu rationnellement dissocié ce qui est devenu le travail manuel et le travail intellectuel. Des liens étroits ont cependant subsisté dans beaucoup de civilisations entre les deux formes de compréhension du monde et d'action sur lui. D'autres civilisations, telle que la civilisation chinoise traditionnelle ou nos civilisations occidentales, ont de plus en plus radicalement dissocié et opposé les deux types de rationalité tout en les hiérarchisant. Cette séparation ne va pas sans effets négatifs dont on prend aujourd'hui la mesure. D'où la question posée notamment dans nos propres pays, comment réconcilier ce qu'on appelle le travail intellectuel et le travail manuel?

Partons de deux notions qui semblent liées pour nous, Occidentaux, mais également dans nombre de sociétés. Les notions de discipline et de travail apparaissent en effet fréquemment mises en rapport. Dans nos cultures, ces deux notions ont en commun de souligner l'importance de l'effort, de l'autorité et de l'obéissance afin d'atteindre les buts que s'assigne chaque communauté humaine, même si les formes

concrètes varient selon les temps et les lieux. Les règlements militaires rappelaient il y a quelques années encore que «la discipline est la force des armées». Le travail est soumis à des règles propres à chaque domaine et qui visent à en assurer l'efficacité et le bon fonctionnement. Ces règles doivent s'apprendre et se transmettre, c'est le but de la socialisation. Au cours du temps, de nécessaires adaptations provoquent cependant des transformations, des suppressions et des ajouts, mais l'ensemble est perçu comme hérité et appris. Dans notre contexte historique européen, cet apprentissage s'effectue aujourd'hui surtout dans le milieu scolaire.

Dans les traditions monastiques occidentales, et particulièrement dans la règle bénédictine, on donnait comme mission aux moines de «prier et travailler», Freud n'était pas si éloigné du même précepte lorsqu'il préconisait également comme buts de la vie deux verbes voisins «*lieben und arbeiten*». On sait pourtant combien l'équilibre entre les deux notions est précaire: sans investiguer de façon indiscrete la vie du fondateur de la psychanalyse, on sait du moins que le travail a occupé une part majeure de son temps, son épouse n'ayant guère laissé d'écrits, on ignore comment elle vécut la chose. Quoi qu'il en soit, dans les monastères, par contre, la devise latine «*ora et labora*» fut rapidement interprétée comme illustrant une opposition, présentée comme complémentaire, entre le travail manuel, négligé voire souvent méprisé, celui des frères, et la prière qui constituait le véritable travail, intellectuel, hautement prisé. En quelque sorte, sous la bure perceait déjà le col blanc des intellectuels contemporains.

Travail et (inter)discipline

Quelle qu'en soient les modalités, le «travail» exige donc de la «discipline». On sait que le mot «travail» provient d'un vieux mot qui signifie «souffrance», physique ou morale, soit que cette souffrance soit inéluctable, soit qu'elle résulte de la volonté de faire souffrir quelqu'un, de le torturer. Le mot «discipline», quant à lui, s'enracine dans le monde occidental et latin de l'enseignement. On sait ce qu'apprendre représente d'acceptation d'un effort sur la durée et de soumission à des règles communes. Dans le langage religieux, dans «se donner la discipline», le mot «discipline» acquiert même le sens de châtiment corporel infligé éventuellement par soi-même, ce qui rejoint la notion de la souffrance provoquée par le travail. Ce qui compte, c'est que le résultat de ces efforts soit l'intégration dans un champ d'expériences, de connaissances, mais dans un champ qui est aussi le champ social de tous ceux qui partagent le même cheminement personnel et qui, moyennant certains rites, se reconnaissent entre eux comme des pairs. Ainsi tout au long de notre histoire, l'enseignement balise, grâce à des règles, les itinéraires de vie et il n'est guère étonnant qu'il y ait eu confusion entre la méthode mise en œuvre et les résultats escomptés.

Celui qui pratique l'interdisciplinarité se situe donc nécessairement entre des ensembles de règles. S'il provient d'une discipline, il doit s'attendre à être rejeté par ceux qui cesseront de se considérer comme ses pairs sans pour autant être accepté par ceux qui ne seront d'ailleurs jamais ses pairs. Pour paraphraser Pontalis parlant du sort du bilingue qui devient par sa connaissance étranger dans sa propre langue,

celui qui pratique véritablement l'interdisciplinarité devient étranger dans son domaine d'origine, sans être accepté dans aucun nouveau domaine. Il ne peut en être autrement. Ceci explique la difficulté de la démarche interdisciplinaire et le petit nombre de ceux qui s'y risquent véritablement. La même distance existe entre la démarche du migrant et celle du touriste qui existe entre celui qui entreprend une véritable démarche interdisciplinaire et celui qui prend connaissance ou qui s'ouvre simplement à une autre discipline.

Ce sont les règles sociales du fonctionnement des groupes disciplinaires et celles de leur acquisition et de leur transmission qui sanctionnent ainsi ceux qui s'en écartent en franchissant les frontières de leur domaine. Il en résulte que pratiquer l'interdisciplinarité c'est à chaque fois accepter de perdre la sécurité de son environnement social et intellectuel, ses manières de penser et de vivre, ses relations et ses amitiés, pour changer de pays et vivre la dure condition du migrant. Cela suppose d'apprendre une nouvelle langue, de nouvelles formes de penser, de recommencer au bas de l'échelle. C'est également accepter le risque de l'erreur de jugement ou de comportement, c'est affronter le jugement dépréciatif des autres, le regard condescendant. Renoncer aussi aux reconnaissances sociales, aux promotions et aux honneurs qu'on aurait pu escompter en demeurant au pays de sa discipline de départ.

Rationalité et fragilité

La question de l'interdisciplinarité est celle de la fragilité acceptée, voire recherchée non par masochisme mais pour son pouvoir restructurant et décapant. C'est encore se soumettre volontairement à la remise en cause d'acquis, de connaissances, bref d'un statut. Dans la mesure où le cheminement s'effectue dans le nouveau territoire et où l'insertion est harmonieuse émerge peu à peu une nouvelle identité. Sans cesser d'appartenir à son propre passé qu'on ne renie pas, sans d'ailleurs devenir tout à fait semblable à ses nouveaux compatriotes on apprend par les vertus de l'exil la fragilité de toute connaissance et la précarité de toute relation. Bien entendu, si on demeure suffisamment longtemps dans la discipline d'accueil, on finit par être pris pour un national on finit même par le croire, mais il reste toujours quelque chose de cette transmutation inscrite dans notre histoire de vie. À chaque nouvelle expérience du même ordre, à l'instar de ce qui se produit dans l'apprentissage d'une nouvelle langue et d'une nouvelle culture, tout ce travail est à reprendre.

Ces questions m'ont toujours interpellé. Je me dois sans doute de préciser pourquoi au risque de paraître personnel. Issu d'une famille fort nombreuse, mon père me destinait à une profession manuelle. J'avais cependant passionnément envie d'étudier, ce que je fis. Mais, on le sait, chasser le naturel... ou peut-être parce que c'était finalement ma véritable vocation (?) j'ai toujours eu une très forte attirance pour le travail manuel, au-delà de ce qu'on appelle le «bricolage» puisque, par exemple, ma femme et moi avons construit entièrement notre maison alors que j'avais quarante ans passé ou qu'aujourd'hui, au début de mon émérat, je me lance dans l'édition et dans l'imprimerie. Si ceci suscite des questionnements, on pourra sans doute revenir lors de nos discussions sur ces expériences qui m'ont appris beaucoup.

Ceci ne m'empêcha pas d'entreprendre une carrière universitaire. Cependant, pour des motifs que mon psychanalyste pourrait certainement vous expliquer, je fus un intellectuel très peu «discipliné». J'ai passé ma vie à m'interroger sur des questions situées en lisière de disciplines, ou comme on dit je suis entré en interdisciplinarité, dans le domaine des sciences de l'homme. Une part essentielle de ma vie universitaire et scientifique a consisté, en effet, à m'initier à différentes disciplines et à tenter de trouver des sentiers permettant de franchir les frontières de territoires généralement étanches et bien protégés contre les incursions ou les razzias. Dans ce contexte particulier, j'ai fréquemment été frappé dans les réunions et colloques auxquels j'ai participé par le fait que malgré les programmes annoncés, malgré les objectifs voulus et acceptés par tous, l'interdisciplinarité demeurait étrangère aux propos. Tout se passe habituellement comme si chacun devait ne parler que de son point de vue en cédant la parole, poliment, aux spécialistes des autres disciplines. Au mieux, on appelle alors «interdisciplinarité» ce qui n'est qu'une simple addition de points de vue, les espaces entre les domaines demeurant des champs de mines sur lesquels il serait imprudent et de toute manière improductif de se promener. Inutile d'insister ici sur le parent pauvre, plus souvent simplement absent, que représente l'interdisciplinarité dans les commissions de la recherche (fonds nationaux de la recherche scientifique) ou dans les institutions d'enseignement supérieur et universitaire.

Il n'est d'ailleurs vraisemblablement pas possible ni souhaitable de procéder autrement. Récemment, dans le cadre de discussions tenues à l'Université de Louvain (Belgique) sur l'organisation et le fonctionnement de l'enseignement et de la recherche, une autorité suggérait de créer des départements d'interdisciplinarité. Heureusement il perçut rapidement l'erreur que cela serait. Toutefois si on tombe aisément d'accord sur ceci, il faut néanmoins s'interroger sur les raisons de cet accord. Je pense que ce qu'il y a de plus fécond dans l'interdisciplinarité en tant que pratique, c'est que ceux qui la vivent doivent accepter d'être en recherche. C'est-à-dire qu'ils doivent renoncer, même temporairement, aux certitudes et péniblement acquises dans le territoire dont ils sont citoyens. Ils doivent accepter de perdre la protection des règles fonctionnant dans le domaine où ils se meuvent habituellement. De perdre également la connaissance et la reconnaissance qu'ils retirent des relations entretenues avec leur «compatriotes» en science. Perdre ce statut, même modeste, c'est devenir un réfugié politique ou un immigré de la science. On sait que peu sont prêts à vivre cette situation volontairement et sans y être contraints par diverses nécessités

Complexité et rationalité

Tous les chercheurs s'accordent à reconnaître qu'aucune société connaissant un minimum de complexité ne peut survivre sans une répartition des tâches en son sein et donc sans une spécialisation. Selon les époques et les lieux, les sociétés humaines se répartissent les fonctions selon différents critères qui peuvent être sexuels, politiques, sociaux, etc. Avec le développement scientifique depuis les Temps modernes la connaissance se répartit également en disciplines étanches, puis en spécialisations devenues rapidement étanches elles aussi à l'intérieur des disciplines. Pour maîtriser

un secteur, pour être efficace, il faut se spécialiser, choisir une discipline et s'y tenir. Adam Smith avait noté dans ses *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776) que la division du travail entraînait «un accroissement proportionnel dans la puissance productive du travail.» On sait qu'il illustra sa théorie par l'exemple de deux ouvriers fabricant des épingles en comparant l'énorme différence de production réalisée lorsqu'il se répartissait la besogne au lieu de faire tout chacun.

Mais il y a un revers à la spécialisation. Très tôt on s'aperçut que le gain de productivité obtenu par la spécialisation et la répartition rationnelle des tâches n'était réalisé que pour des productions répétitives requérant peu ou pas de créativité. En fait, comme on l'a écrit depuis, la parcellarisation du travail entraîne la déculturation de l'ouvrier qui devient étranger dans son propre domaine alors que l'ouvrier traditionnel, dont la tâche était complexe, devait réfléchir et se dépasser pour progresser. Il pouvait ainsi ajouter sa marque personnelle à sa production et de ce fait se réaliser humainement. Dans *Le Capital*, Karl Marx ira plus loin puisqu'il affirme que la division du travail conduit à l'aliénation de l'ouvrier et à un «rabougrissement de corps et d'esprit».

Peut-on dire la même chose du travailleur intellectuel spécialisé? En sociologie, on considère que la «société globale» se subdivise en différents «groupes primaires». Ces derniers se caractérisent par le bas degré de spécialisation et les contacts directs entre les membres. Les degrés plus élevés et plus raffinés de spécialisation étant réservés aux insertions sociales dans les catégories relevant de la société globale. Les sociétés traditionnelles complexes fonctionnent de la même manière, mais selon d'autres catégories de spécialisation, que les sociétés occidentales contemporaines, à l'inverse des petites bandes ou de petites communautés étudiées habituellement par les anthropologues. Il est intéressant de noter que les groupes ethniques, même de faible taille, ne peuvent être définis objectivement et en eux-mêmes, mais qu'il faut recourir à la définition et aux caractères que ces groupes donnent d'eux-mêmes par contraste et comparaison avec d'autres groupes.

Groupe et extériorité

En somme c'est par l'extériorité que les groupes tendent à se définir. Si on transpose ces considérations au travail intellectuel et à la répartition du travail en disciplines spécialisées, on constate que seuls les individus qui se situent à l'intérieur d'une discipline définie et reconnue socialement et institutionnellement ont quelque chance d'obtenir un statut stable et d'envisager une carrière scientifique. Les individus qui pratiquent l'interdisciplinarité, tant qu'ils n'ont pu s'intégrer dans leur groupe d'accueil ou qu'ils n'ont pas réintégré leur territoire de départ n'ont guère de statut. C'est effectivement ce qu'on observe.

Si les nécessités de la connaissance et de la recherche ont abouti à un éclatement des savoirs en une multitude de disciplines, cloisonnées entre elles, on ne peut plus ignorer aujourd'hui le danger que cette situation fait courir au progrès de la science. En effet, les progrès scientifiques eux-mêmes ont souligné combien il était indispensable de féconder la recherche par l'apport d'idées nouvelles venues de l'extérieur. La

diversité biologique indispensable à la survie de chaque communauté vivante impose ses lois ici également. La spécialisation au sein de chaque discipline, la régulation sévère de la recherche et la socialisation identique des spécialistes aboutissent inmanquablement à une uniformisation du champ et à une relative stérilité des esprits. Pour répondre à ce qui est un véritable besoin scientifique, diverses approches ont été proposées depuis plusieurs décennies. Les termes sont parfois peu précis et leurs usages flous: transdisciplinarité, pluri- ou multidisciplinarité, interdisciplinarité.

Sur le plan de la finalité, on pourrait définir l'interdisciplinarité comme étant l'approche des «nouvelles frontières» puisqu'il s'agit de créer dans un territoire qui n'est revendiqué par aucun groupe un domaine nouveau participant des valeurs et des méthodes propres à d'autres domaines. Dans ce contexte, les formes traditionnelles de rationalité doivent être repensées de façon à pouvoir fonctionner à la fois de façon autonomes dans la discipline en cours de création, et aussi dans les disciplines dont elle est issue. Pendant la durée de la création du domaine, les règles sociales qui président au fonctionnement du groupe sont encore relativement floues et l'innovation est facilement tolérée. Peu à peu cependant le groupe se constitue en tant qu'une nouvelle entité s'opposant à toutes les autres tandis qu'à l'intérieur se sont élaborées des règles d'énonciation et des règles interprétatives spécifiques. Dès ce moment, le domaine est devenu une nouvelle spécialité. Ceci peut être illustré par l'émergence et le développement des neurosciences depuis une trentaine d'années.

Une appropriation

La position de l'individu pratiquant l'interdisciplinarité en solitaire est très différente. Faisons un petit détour pour la comprendre. On sait que René Thom distingue deux types de sciences dont les premières seraient efficaces, mais ne nous permettraient pas de mieux comprendre l'univers et dont les secondes rendraient le réel plus intelligible sans pour autant nous permettre d'agir sur lui. Le mathématicien français situe cette opposition dans un cadre bien plus général, topologique, qui oppose le local et le global. On pourrait élargir le propos et penser ici à la distinction entre l'individuel et le collectif. Pour Thom, «l'action vise essentiellement à résoudre les problèmes locaux, alors que la compréhension vise l'universel, donc le global». Mais, il ajoute que «par un paradoxe apparent, les problèmes locaux exigent pour leur solution des moyens non locaux; alors que l'intelligibilité, elle, exige la réduction du phénomène global à des situations locales typiques, dont le caractère prégnant les rend immédiatement compréhensibles».¹ Ainsi, le paradoxe de la spécialisation serait qu'elle restreint la portée du champ au territoire local de la discipline tout en prétendant à une compréhension globale et universelle. Ceci expliquerait la nécessité constante de pratiquer l'interdisciplinarité afin de «reféconder» des esprits devenus par l'uniformisation disciplinaire incapables d'inventer et même, pour poursuivre la métaphore génétique, de se reproduire à l'instar de la nécessité d'introduire des éléments de diversité dans une population biologiquement trop uniforme afin de lui permettre de survivre.

On a vu que dans le travail manuel, la réflexion est tenue en suspens par les contraintes de la matière. Quelle que soit l'expérience antérieure, chaque travail nouveau suscite de nouvelles questions et appelle des solutions partiellement originales. De la même manière, dans le contexte de l'interdisciplinarité, le rôle de l'individu est d'abord celui d'une traceur de pistes, d'un explorateur isolé qui relatera les lieux de passage par lesquels il s'est frayé un passage. Selon une autre métaphore l'individu sera le premier interprète du domaine dans lequel il pénètre comme migrant, il s'adaptera aux usages et à la langue de la population d'accueil, mais il opérera également les traductions indispensables avec sa langue et sa culture d'origine. Sa fonction est donc celle d'un passeur d'idées. Comme tel, l'interdisciplinarité se vit toujours d'abord individuellement de la même façon que chaque migrant vit le choc du transfert culturel, même si sa quotidienneté est quelque peu facilitée par la présence de congénères à proximité.

Entre le global et le local doivent se tisser des liens continuels, le passage doit être permanent ce qu'on pourrait qualifier par un mot-valise le «glocal». Dans nos sociétés contemporaines, on redécouvre la nécessité de reconsidérer l'enseignement. Cela se porte sur différents points mais qui finalement se rejoignent tous. D'abord on voudrait que l'enseignement supérieur et universitaire se rapprochent des exigences de la vie réelle et que le savoir dispensé soit une combinaison de savoir pratique et de savoir théorique. On voudrait rapprocher l'enseignement de la vie réelle et concrète. Dans l'enseignement technique également on vise à favoriser les apprentissages en milieu scolaire et ceux en milieu professionnel avec les stages en entreprise. En d'autres termes, l'enseignement se soumet aux nécessités nouvelles du savoir: rapprocher et croiser le savoir pratique, celui aussi qu'exige le travail manuel qui n'est pas répétitif, avec le savoir théorique, disciplinaire. Croiser également les disciplines en des interrogations novatrices et avec des questions subversives pour soulever le conformisme des pensées disciplinaires.

Aujourd'hui, s'il faut penser autrement les formes de rationalité c'est précisément en raison des échecs et des effets inattendus et même destructeurs des rationalités classiques. Concrètement, cela conduit à explorer, par une approche spécifique appelée l'interdisciplinarité, les espaces situés entre les disciplines; dans la longue histoire de l'humanité, la raison a permis d'éclairer les ténèbres, de contribuer à améliorer le sort de l'être humain en le libérant progressivement de certaines contraintes qui jusqu'alors pesaient sur lui. Le constat que la raison peut conduire également à des dévoiements à des errances, parfois pires que les malheurs qui accablaient nos ancêtres, doit nous permettre de dépasser cette nouvelle frontière. Sans nier les bienfaits de la raison, il importe néanmoins de soumettre la raison elle-même à la raison, à l'instar de l'analyste qui pour conserver sa place et son rôle doit veiller au transfert de son patient, mais tout autant au contre-transfert envers ce dernier. La lucidité et la conscience constituent autant les fondements de l'éthique que la rationalité qu'elles doivent englober.

Note

1. Cité d'après Alain Boutot «Science et philosophie», dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 2002.

Recherche artisanale et science professionnelle

Yaovi Akakpo

La science africaine, malgré ses résultats, a encore l'allure d'une recherche artisanale, opposable, dans une large mesure, au travail scientifique professionnel. La métaphore n'est pas exagérée; pour s'en convaincre il suffit de prendre la mesure des manières concrètes quotidiennes dont bon nombre d'équipes africaines ou chercheurs se tirent d'affaire ou se démerdent dans la réalisation des expériences, des thèses et autres travaux scientifiques. Nous faisons allusion aux bourses d'études dont l'obtention est un véritable parcours de combattants, à l'envoi d'échantillons dans des laboratoires occidentaux suivi d'attentes hypothétiques de résultats, au piétinement des travaux, des résultats et publications pour cause de financement irrégulier ou vainement attendu etc.

Du paradigme de la recherche artisanale: à partir d'expériences africaines de vies de laboratoire

Nous proposons la description de quelques laboratoires ou expériences africaines de recherche expérimentale afin de caractériser le paradigme de la recherche artisanale.

En 1992, un coopérant belge, alors en fonction à l'Institut de Technologie alimentaire de Dakar, décrivait l'état de l'appareillage technique des différents laboratoires de son institution d'accueil en des termes que voici: «beaucoup d'appareils et d'instruments sont défectueux, trop vieux et sont probablement les tous premiers à être installés. Des pièces de rechange manquent mais personne ne les fabrique sur place. L'outil de travail n'est pas modernisé, amélioré. Dans le même temps, il y a à l'ITA d'autres appareils neufs, en bon état, qui n'ont pas une origine homogène», d'autres arrivent sans notice. Evidemment leur installation, leur usage, leur répartition «deviennent difficiles voire impossibles».

À l'atelier de mécanique du Département de Physique de l'Université de Dakar, l'état des appareils était encore plus préoccupant. Selon des rapports du chef de l'atelier, «la fraiseuse et le tour manquent d'huiles fraises et d'outils de tour», «le poste

de soudure a ses condensateurs cassés et se trouve en panne depuis plus de deux ans».

Toujours à l'université de Dakar, l'ensemble de l'appareillage du laboratoire radiocarbone de l'Institut fondamental d'Afrique Noire, est dans un état préoccupant. En effet selon le rapport des tests des appareils du laboratoire radiocarbone, tests réalisés par une mission technique venue de Gif-Sur-Yvette en 1991, la quasi totalité du dispositif matériel et technique est irrécupérable. «L'appareillage est inutilisable à 99%». La décision rectorale de novembre 1990 de la remise en marche du laboratoire radiocarbone, à l'abandon depuis la mort de son directeur-fondateur Cheikh Anta Diop en 1986, achoppe sur les difficultés financières de rééquipement. Malgré les options volontaristes de la nouvelle équipe, l'université de Dakar n'a pas inscrit sur son budget le programme de rééquipement du laboratoire. Le redémarrage des travaux expérimentaux dépendra de la réponse de l'Agence internationale d'Énergie atomique qui était la donatrice à 100% des appareils du laboratoire radiocarbone à sa création au début des années 60 du siècle précédent.

À l'Université de Lomé, à l'exception des laboratoires universitaires hospitaliers, l'appareillage et les moyens logistiques dont disposent les autres laboratoires ne sont habilités, au mieux, qu'à remplir des tâches pédagogiques comme les TP par exemple.

En effet, on souligne à l'unanimité à la Faculté des Sciences et à l'École supérieure des Techniques biologiques et alimentaires de L'Université de Lomé, que les laboratoires locaux ne disposent pas de moyens techniques pour connaître bon nombre de multiples principes actifs des plantes. On dit par exemple que la connaissance de la structure moléculaire d'un produit pur isolé pose des problèmes d'expérimentation. Pour l'étude de la structure moléculaire, il faut un appareil RMN (Résonance magnétique nucléaire) à haute résolution. Il faut lui joindre le spectrographe de masse et d'autres appareils. Aucune structure universitaire ne dispose sur place d'un tel appareil dont l'achat et l'entretien ont un coût financier élevé. Dans cette situation beaucoup de travaux de recherche d'assistants, de maître-assistants ou de doctorants ne sont réalisés que par le biais des bourses favorisant de rares voyages d'étude à l'étranger ou la voie du difficile envoi d'échantillons à des laboratoires étrangers. L'envoi d'échantillons par des chercheurs africains dans les laboratoires étrangers est vu par beaucoup de scientifiques à Lomé, comme une aventure scientifique «pas toujours heureuse». Des chefs de laboratoire nous confient que le seul avantage à en tirer est «la co-signature d'un article». Les risques fréquents sont la décomposition des produits mal conservés, le «non-retour des résultats», «l'exploitation des résultats» par les laboratoires d'accueil à l'insu de leurs «homologues du Sud».

Disons en gros que les problèmes de laboratoire limitent assez souvent les programmes expérimentaux africains, dans les universités surtout, à de simples plans de carrière des enseignants-chercheurs, des plans de carrières devenus plus une lutte individuelle qu'institutionnelle. Ce parcours descriptif de quelques expériences africaines de vie de laboratoire donne de voir que la science artisanale est un paradigme de tradition de recherche comme suit caractérisable:

- Comme tout travail artisanal, la recherche artisanale souffre d'une indigence d'instruments techniques et/ ou d'outils rudimentaires dont l'entretien et les conditions de conservation laissent à désirer. L'appareillage insuffisant et inadapté dont disposent la plupart des laboratoires de départements, d'instituts, de facultés universitaires donne aux programmes expérimentaux africains une allure de rudiments de la science.

- La recherche artisanale, contrairement à la logique moderne de la professionnalisation du travail scientifique, souffre de déficit de responsabilité institutionnelle endogène. Il demeure encore réel qu'en Afrique beaucoup de thèses et autres travaux scientifiques d'envergure sont réalisés, plus avec le soutien institutionnel (bourses, accueil de doctorants, expériences réalisées, etc.) des universités, organismes, États du Nord, qu'avec l'appui des institutions locales d'attache des chercheurs.

Les institutions locales d'attache ne constituent ni un contexte matériel, ni budgétaire, devant autoriser une recherche constante, professionnelle. L'effet d'une institutionnalisation essentielle exogène de la recherche est l'inconstance ou le vagabondage dans les travaux, projets et programmes des laboratoires ou équipes. L'inconstance des travaux et programmes de laboratoires entretient leur inauthenticité et leur inconsistance. L'institutionnalisation exogène de la science a un second effet de faire reposer la recherche artisanale sur des responsabilités individuelles

- Plus individuelle qu'institutionnelle, la recherche artisanale est précaire. Les taux de croissance de plus en plus élevés de l'évolution en grades des enseignants-chercheurs (grades fondés sur une obligation de résultats et de publication) dans les universités africaines, membres du Conseil africain et malgache pour l'enseignement supérieur, sont moins justificatifs des performances institutionnelles que des volontés individuelles d'assumer des plans de carrière. En fait, fondés plus sur les génies et volontés individuels que sur des dispositions institutionnelles pérennes, les travaux scientifiques d'envergure, des projets et programmes de recherche porteurs sont précaires. On a beaucoup dit dans les milieux universitaires sénégalais par exemple que le laboratoire Radio-carbone de l'Institut fondamental d'Afrique noire semblait mourir, en 1986, avec Cheikh Anta Diop qui en est le père-fondateur, et le seul chercheur. À l'université de Dakar, des chercheurs observent plus précisément:

«Cheikh avait pris l'habitude de travailler tout seul. Il avait bien sûr quelques deux collaborateurs qui n'étaient pas des chercheurs spécialistes. Ceux-ci ne peuvent faire aucun travail sans Cheikh lui-même, le seul chercheur au laboratoire Carbone 14».

«Le laboratoire radio-carbone était devenu entièrement une propriété privée du Professeur Cheikh Anta Diop. Il était seul à l'avoir géré jusqu'en 1986 (sa mort). Le laboratoire a cessé ses activités tout juste après cette disparition, c'est une évidence pour tout le monde».

«L'histoire de tout un laboratoire de recherche scientifique, du pauvre mortel!»

Le problème réel est que ce laboratoire créé depuis les années 60 du siècle dernier n'a jamais compté plus que sur le génie individuel de Cheikh Anta pour ses programmes et son fonctionnement.

- La recherche artisanale est de petite taille. Elle n'a pas l'allure de la «big science» dont le gigantisme se mesure à son appareillage sophistiqué, constamment disponible, renouvelé, aux énormes ressources humaines financières logistiques dont elle bénéficie des industries, des institutions académiques et d'États, etc... La recherche artisanale est une «little science».

Bref, ainsi caractérisé, non exhaustivement bien entendu, le paradigme de la recherche artisanale doit se comprendre comme une timidité de reconnaissance sociale effective du statut de la science dans nos sociétés qui négocient leur entré dans la modernité.

Recherche artisanale: problème de reconnaissance sociale du statut de la recherche

Nous nous référons à la situation des universités africaines pour souligner que le paradigme de la recherche artisanale procède d'une reconnaissance hésitante du statut de la science dans les sociétés en modernisation.

En Afrique post-coloniale, les Universités demeurent incontestablement les plus importantes structures de formation de haut niveau et de recherche d'envergure. Elles doivent cette importance sociale de droit non seulement à leurs résultats scientifiques (mémoires, thèses, publications etc.) mais également au nombre impressionnant de diplômés ou de cadres. De 1990 à 2000, les effectifs d'étudiants dans beaucoup d'universités ont doublé: c'est le cas par exemple de l'Université de Lomé. Insistons sur cette importance sociale de droit des universités postcoloniales: nées pour la plupart dans le contexte de la décolonisation, les universités africaines étaient programmées pour aider les Etats post-coloniaux dans leur politique d'africanisation des cadres et de développement national. On parlait à juste titre depuis les dernières décennies du siècle précédent d'universités de développement.

Malgré cette importance sociale des universités reconnue dans les textes et discours officiels, celles-ci demeurent confrontées au problème crucial de la reconnaissance sociale effective et intégrale de leur rôle et statut, problème qui a mis à rude épreuve essentiellement leur mission de recherche. On peut dire que la mission qu'accomplit le mieux, les universités postcoloniales est la formation des diplômés et cadres, malgré les difficultés assez connues, aggravées ces derniers temps par la crise institutionnelle généralisée (problème de qualité de la formation compte tenu des ressources pédagogiques limitées, problème d'inadéquation de la formation avec le marché d'emploi, chômage des cadres formés etc.).

La mission de recherche des universités postcoloniales africaines quant à elle, comparée à celle que remplissent les structures universitaires occidentales, ne s'élève pas au-dessus de l'anecdote. Cela procède de ce que, malgré les discours et slogans favorables aux sciences et techniques au service du développement, on note dans

les pays africains plusieurs formes d'hésitation dans la reconnaissance réelle du rôle social de la recherche:

- Les politiques universitaires postcoloniales des sciences s'étaient plus identifiées aux premières heures des indépendances, à l'idée de transfert de technologies, comprise d'abord comme don de technologies, achat d'unités industrielles clés en main. Comptant plus dur une telle formule de transfert de technologies, les politiques universitaires africaines avaient plutôt à leur début montré plus de volonté dans les mesures d'accompagnement de la formation (bourses d'études, logement des étudiants, restauration, salaire des agents, etc.). La recherche occupait plutôt une position subsidiaire dans les politiques universitaires.

Dans les universités africaines, on s'accorde de plus en plus que la fonction d'enseignant du supérieur se double de celle de chercheur. Mais les textes statutaires devant instituer le métier de chercheur ne s'élèvent pas au-dessus de l'anecdote. Ces textes (décrets ou arrêtés) dans les universités où ils existent, loin d'être des mécanismes ou disposition réformant le métier de chercheur sont des réponses politiques circonstanciées dont l'objectif est de calmer les mouvements syndicaux universitaires. C'est pourquoi, les mesures gouvernementales qu'accordent ces décrets ou arrêtés aux universités se limitent, au mieux, à de modiques indemnités (prime de recherche ou de bibliothèque, etc.). Au Togo, pour donner un exemple assez illustratif, le décret n°91-187 «instituant des indemnités pour le personnel enseignant et assimilé de l'Université du Bénin, arrête:

- Une prime de recherche de 150.000 F CFA/an (soit environ 218 \$ U.S./an) à tout enseignant ayant initié des travaux de recherche;
- Une prime de bibliothèque de 30.000 F CFA/an (soit environ 42 \$ U.S./an).

Le décret n°91-187 n'a prévu de budget ni pour les laboratoires, ni pour les revues.

On doit donc considérer que les politiques universitaires africaines, pour la plupart, malgré leurs résultats scientifiques incontestables, n'ont pas toujours réussi à obtenir des États des dispositions et mesures réglementaires (suivis d'effet) instituant la recherche professionnelle.

- Au plan des politiques nationales, on a noté, pendant longtemps une autre forme d'hésitation dans la reconnaissance du rôle social de la recherche africaine. Les États africains, pendant longtemps, font plus appel à l'expertise étrangère: on commande à grands frais des études de faisabilité à des bureaux d'études occidentales ou à des experts ou consultants des institutions étrangères ou internationales. On n'a pas besoin d'avancer des chiffres pour dire qu'il est connu que la proportion d'économistes, gestionnaires étrangers sur les projets gouvernementaux africains (accords bilatéraux ou multilatéraux) ne peut être sous-estimée. L'on prive pour ainsi dire l'expertise locale, désormais plus visible que jamais dans les universités africaines, de remplir sa fonction sociale.

En continuant toujours à bénéficier des services des experts de la Banque mondiale, du FMI, de l'OMS etc. ou des États-bailleurs de fonds, les politiques gouvernementales

post coloniales, aux ordres des bailleurs, semblent mépriser le statut social évident des recherches universitaires.

- Au plan économique interne, les secteurs productifs africains se passent facilement des résultats scientifiques locaux. En un mot, ni les États africains, ni les économies africaines extraverties et rudimentaires ne constituent un cadre de reconnaissance du rôle social que la recherche en général et les résultats scientifiques universitaires en particulier doivent jouer dans le développement.

- Les politiques internationales d'ajustement structurel ont aidé les États africains dans la logique du refus de reconnaissance du rôle social de la recherche universitaire. Ainsi que le souligne Souleymane Niang, «il se trouve que les politiques de réajustement structurel en Afrique, à effets observables pas toujours positifs, ont postulé, doctoralement, la marginalisation de l'Enseignement supérieur, singulièrement des universités, au profit de l'Élémentaire - et cela au moment même où un autre postulat de base énonçait, avec raison pour d'autres continents, la primauté de l'Enseignement supérieur et des Universités dans tout processus cohérent de développement national». Ces formes diverses de refus (national et international) de reconnaissance sociale du rôle de la recherche universitaire africaine, outre qu'elles font obstruction au transfert des technologies et résultats nationaux, privent les travaux universitaires de soutiens et de motivation. La recherche universitaire occupe le dernier rang dans la hiérarchie des priorités budgétaires. Par ordre de priorité, les maigres ressources allouées aux universités africaines couvrent les salaires, les bourses, les services sociaux, l'entretien des bâtiments, les bibliothèques, l'équipement et enfin la recherche.

La non-reconnaissance sociale du rôle de la recherche africaine donne au chercheur universitaire un statut réel particulièrement ambigu. Cette ambiguïté vient de ce que, recruté suivant les textes statutaires de son corps, comme enseignant-chercheur, il est employé concrètement en priorité comme «machine à dispenser des cours». Son rôle de chercheur paraît en fait plus facultatif que contraignant.

La recherche artisanale: un modèle peu efficient d'organisation du travail scientifique

La sociologie des organisations a fait, ces dernier temps, des progrès considérables qui ont enrichi l'étude épistémologique de la vie institutionnelle scientifique. Robert King Merton a consacré un article intitulé «La Science et l'Évangile selon Saint Mathieu» à l'étude des systèmes de récompense et de communication dans le domaine de la science. C. Orth a parlé d'un climat optimum pour le développement de la recherche industrielle. D. C. Pelz et M. F. Andrews ont publié un ouvrage dont le titre est *Scientists in Organizations, productive climates for research and Development*. Pierre Bourdieu a fait une étude du champ scientifique. Lemaine, Lécuyer et al. ont étudié «la lutte pour la vie dans la communauté scientifique», les «stratégies et choix dans la recherche», «les voies de succès» en science, etc... En citant, sans nulle prétention d'exhaustivité, ces auteurs et leurs travaux, nous avons

voulu mettre en évidence l'hypothèse que l'épistémologie peut emprunter à la sociologie des organisations l'idée selon laquelle les performances scientifiques et technologiques du Nord doivent beaucoup au «climat optimum» que constituent les modalités d'exercice de la profession de recherche.

En se passant de ce «climat optimum» c'est-à-dire en se passant de budget conséquent, de prime nécessaire, de documentation, de laboratoire pour conduire en temps opportun des expérimentations originales, d'accès aisé à l'information scientifique, etc., la tradition scientifique africaine naissante institue une recherche artisanale.

La recherche artisanale est à l'instar du travail artisanal en général, celle qui se fait avec les moyens de bord. Elle est rudimentaire et donne aux chercheurs les plus volontaristes une image de débrouillards de génie. En règle générale, les succès relatifs de la recherche africaine dépendent moins de la capacité organisationnelle des institutions scientifiques nationales que de la capacité des chercheurs eux-mêmes à négocier des bourses, des accords avec des laboratoires étrangers ou investir sur fonds personnels. La vie de débrouillardise scientifique ne permet pas aux chercheurs d'approcher l'optimum de production scientifique; les travaux scientifiques d'envergure comme les thèses traînent, les résultats et les publications sont irréguliers. L'image de débrouillard de génie que le chercheur africain acquiert au prix du volontarisme est constamment menacé par ce que Manamassé Esoavelomandroso, dans sa communication citée plus haut, a appelé «la lassitude, le découragement» en un mot expressif, «l'évasion». «Devant les difficultés de la vie, témoignent Esoavelomandroso, qu'il ne peut pas surmonter, le chercheur au sud délaisse ses travaux de recherche, on émigre pour pouvoir les continuer, ou bien les abandonne purement et simplement pour embrasser de nouvelles carrières».

Un autre témoignage plus expressif rapporté par J. Gaillard est celui d'un scientifique ghanéen: «la situation économique dans son pays et dans beaucoup de PED [...] a rendu la pratique de la recherche très difficile. Les salaires n'ont pas été suffisants. Actuellement le salaire mensuel net d'un scientifique au Ghana est de 2.500,00 Cedis (soit environ 50 US \$). Cette somme est si petite qu'il passe une grande partie de son temps à la recherche d'autres sources de revenus». Ces témoignages autorisent un commentaire expliquant comment le paradigme de la recherche artisanale est particulièrement inefficace. Nous proposons trois axes d'explications:

- Les structures et dispositions institutionnelles de la recherche artisanale rendent difficiles les travaux de pointe et d'envergure comparable à ceux que conduisent les laboratoires occidentaux. La science rudimentaire est limitée dans ses ambitions.
- Dans la mesure où la recherche artisanale souffre de mesures réglementaires, elle entretient la démotivation des chercheurs. la tentation des chercheurs de ne pas se soumettre à l'obligation de résultats est grande.

- La misère du chercheur dans son institution d'attache entretient la recherche d'autres sources de revenu. On consacre plus de temps à d'autres activités qu'à la recherche: on parle dans certaines facultés et instituts d'assistants à vie (des enseignants-chercheurs qui n'ont pas de travaux ou de résultats scientifiques à leur actif avant la retraite).

Cette désorientation du scientifique de sa fonction naturelle, mieux de sa carrière au profit de la priorisation de la recherche privée de sources de revenus (survie) ne peut instituer une dynamique de recherche professionnelle.

L'hypothèse de la réforme du travail scientifique

Un trait caractéristique du processus de modernité ou de la modernisation progressive des sociétés, pour nous exprimer sous l'inspiration wébérienne, est la rationalisation croissante dont la professionnalisation du travail et des activités est une catégorie. Une expression extrême, et donc assez significative de cette réalité, est la professionnalisation de l'offre des loisirs: les sports, le sexe, la comédie etc. sont devenus des professions pour ceux et celles qui en ont la vocation.

C'est donc dans le paradigme de la modernité qu'il faut entendre l'hypothèse que, ce que Max Weber a appelé «le métier du savant» n'a d'efficience qu'à l'image d'une entreprise. Désormais à l'image d'une entreprise capitaliste, la recherche s'appuie sur d'énormes ressources humaines, matérielles, techniques, et donne aux scientifiques, techniciens, et autres cadres de laboratoire le statut social de travailleur de la science. Il nous paraît alors que le paradigme de la recherche artisanale dont beaucoup d'institutions scientifiques africaines sont l'illustration, ne peut défendre sa légitimité devant le choix social et politique de la modernité. Nous voulons dire que l'hypothèse d'une réforme (suivie d'effet) qui transforme radicalement la pratique artisanale de la recherche, toujours massive en Afrique, en profession, a pour préalable un choix social politique de la modernité dont la science professionnelle est une catégorie.

Parlons d'abord de ce que signifie concrètement la notion de choix social de la modernité, ancrage de la professionnalisation du travail scientifique. Nous en parlons, non pas exhaustivement, mais en prenant appui pragmatiquement sur un aspect de l'immense aventure de la modernité: la politique rationnelle. Le choix de la science, pour être efficace, a besoin de s'enraciner dans une politique rationnelle comprise comme celle qui est moins hasardeuse et qui s'entend plutôt comme un programme conséquent dont la cohérence est à la mesure des ambitions ou visions politiques pour la société. Une politique rationnelle a le sens des moyens de sa politique et rationalise ses ressources (humaines, matérielles, financières, etc.). Les résultats de plus en plus impressionnants obtenus par exemple par les facultés et institutions agronomiques et vétérinaires (résultats qui dorment dans les tiroirs), la transformation de ces institutions en lieu de formation de chômeurs, dans des sociétés qui ont besoin de moderniser radicalement la production agro-pastorale, relèvent de l'irrationalité politique. Alors la rationalisation des politiques institutionnelles

scientifiques intègre l'option que les politiques gouvernementales rentabilisent les résultats scientifiques obtenus dans des institutions, créées et financées par l'État.

La rentabilisation des institutions scientifiques, de leurs ressources et résultats, dans le cadre d'une politique gouvernementale, consciente de transformer ses choix en programme cohérents, suivi d'effet, est indispensable pour une réforme de la science artisanale en profession de la recherche.

Parlons à présent de la réforme du travail scientifique. Le slogan «sciences et technologies au service du développement» ne peut se satisfaire de la réduction des politiques scientifiques à de petites subventions circonstancielles accordées aux universités, aux laboratoires, à de symboliques primes accordées aux enseignants-chercheurs, cadres administratifs, techniques des universités et instituts en réponses conjecturelles aux pressions syndicales. Les politiques scientifiques ne peuvent non plus se réduire à l'institution de prix de la science à la création d'instituts de recherche qui n'ont de raison d'être que décorative de leurs institutions d'attache ou des politiques gouvernementales.

La professionnalisation du travail scientifique est une réforme politique délibérée, c'est-à-dire choisie et assumée comme programme politique de développement. Cela veut dire, qu'au lieu d'être de simples réponses de circonstance aux syndicats ou des mesures décoratives des politiques gouvernementales, une réforme de la profession de la recherche doit prendre l'allure d'une réglementation institutionnelle qui fait du travail scientifique une activité durable. Les décrets portant création d'instituts de recherche, s'ils doivent épouser l'esprit du professionnalisme scientifique, ne peuvent rester taciturnes sur:

- le budget conséquent, révisable au besoin, ses sources réalistes d'alimentation
- le statut du personnel (modalités de la carrière),
- les besoins logistiques renouvelables constamment (besoins documentaires, outils de laboratoire etc.),
- l'obligation de résultat (rentabilité), etc.

Une telle réforme, dont nous n'avons guère la prétention d'épuiser les caractéristiques, doit, pour tout dire, être un programme politique cohérent faisant de la recherche, un métier dans lequel ceux et celles qui en ont la vocation auront intérêt à faire carrière.

Bibliographie: Travaux consultés et/ou cités

- Amselle, Jean-Loup, 1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.
- Callon, Michel, dir., 1989, *La Science et ses réseaux. Genèse et circulation de faits scientifiques*, Paris, la Découverte.
- Crozier, Michel, 1964, *Le phénomène bureaucratique*, Paris, Points-Seuil.
- DAAS, 1999, *Financement et gestion des établissements d'enseignement supérieur en Afrique*, le cas de l'Université du Bénin, Lomé, Presses de l'UB.

- Diongue Diop, Mariétou, 1993, «Valorisation des publications universitaires: aspects liés à la conservation, au signalement et à la diffusion», Dakar, Bibliothèque centrale.
- Fondeville, Alban de (1986), «Le financement de la recherche», Colloque sur la Gestion des systèmes de recherche au Sénégal, 23-27 juin 1986.
- Friedberg, Erhard, 1977, *Le pouvoir et la règle. Dynamiques de l'action organisée*, Paris, Seuil.
- ISNA, 1983, «La recherche agronomique et zootechnique en Haute-Volta», Rapport d'une mission de la Banque mondiale / FAO / ISNA.
- Lafaye, Claudette, 1996, *Sociologie des organisations*, Paris, Editions Nathan.
- Niang, Mamadou, 1992, «Université et développement», in *La Science et la Technologie dans les pays en développement*, Dakar.
- Weber, Max, 1959, *Le Savant et le politique*, Paris, Plon.

Comment enseigner aujourd'hui la philosophie en Afrique?

Pierre Claver André Okoudjou

L'Afrique noire compte pour presque rien au niveau mondial dans la production des richesses matérielles et des activités commerciales. Il s'ensuit, à l'évidence, qu'elle compte pour rien dans la production des œuvres de l'esprit en général et qu'en réalité, ce qui est sous-jacent au concept de mondialisation, ce n'est rien d'africain mais tout ce qui lui est étranger et qui est produit par les Autres, en particulier par les Occidentaux. Les Africains au sud du Sahara ne parlent pas leurs langues maternelles dans les rapports d'échange économiques, sociaux et culturels, même à l'échelle intercontinentale. Ils utilisent les langues maternelles des Occidentaux, par lesquelles ceux-ci les dominent. L'Afrique n'a pas de philosophie maternelle affichée parce qu'elle n'a pas de langue maternelle unique. Pour qu'elle en ait, il faudrait que la philosophie occidentale cesse d'être enseignée comme la philosophie naturelle de l'Afrique noire, de même que les langues qui la véhiculent.

La philosophie en Afrique noire

La philosophie comme activité intellectuelle est universelle. Cela veut dire qu'il n'est aucun peuple qui n'entreprenne une certaine activité intellectuelle appropriée, celle de chercher le bonheur non pas seulement dans la jouissance matérielle mais dans la quiétude de l'esprit apte à donner des réponses satisfaisantes aux multiples questions qu'il se pose sur lui-même et sur le monde. Les réponses qui l'apaisent lui donnent de l'assurance et de l'espérance. À sa manière, chaque peuple a entrepris cette démarche dans laquelle, l'intelligence et la sensibilité ont joué chacune sa partition, l'une plus, l'autre moins, vice versa selon les moments de son histoire. Philosophier est une activité humaine universelle ainsi que l'attestent non seulement l'Histoire mais la nature même de l'homme que la raison distingue de l'animal.

Par contre, ce qui n'est pas universel et susceptible d'être revendiqué par tous les peuples, c'est la manière de sentir, de se poser telle ou telle question ; c'est la nature des réponses, la capacité de ces réponses à donner pleinement satisfaction. Ce qui

n'est pas universel et qui est propre ou particulier à chaque peuple, c'est l'ensemble des questions et des réponses posées ou apportées dans les conditions matérielles et sociales de vie qui sont les siennes propres, spécifiques. Tout discours philosophique est un pur produit de la langue et de la culture, donc un discours particulier qui, néanmoins, pour être tel, n'est pas moins branché sur les circuits de la sagesse et de la vérité universelles, sur lesquelles il porte dans les limites de la richesse de la langue et de la culture propres. Dès lors, tout discours philosophique s'adresse en priorité à tous ceux qui peuvent l'entendre, le lire et le comprendre dans la langue et la culture qui le supportent.

Tout discours philosophique s'adresse à un peuple donné et au sein de ce peuple à une classe ou à un groupe de classes sociales données. Jamais il ne s'adresse à toutes les sociétés humaines à travers le monde indistinctement. Ainsi la philosophie a produit en Occident des philosophies qui s'adressent d'abord aux peuples occidentaux et non aux peuples d'Orient ou aux peuples d'Afrique. Quand je parle d'adresse aux peuples occidentaux, je ne fais pas d'amalgame; je ne globalise que pour les besoins de la cause, sachant pertinemment que chaque discours philosophique s'adresse d'abord au peuple dont l'auteur est issu. Ainsi la pensée philosophique grecque s'adresse d'abord aux Grecs et parmi les Grecs, davantage aux Athéniens. Hegel et Kant philosophent pour les Prussiens alors que Sartre vise les Français. Il découle logiquement de tout cela qu'un peuple qui impose sa langue à un autre le contraint du coup à assumer sa culture et sa philosophie. La France coloniale en interdisant l'usage des langues maternelles dans les écoles des États d'Afrique noire sous sa tutelle au profit exclusif du français, interdit du coup la culture et la philosophie africaines. La langue française à travers la structure qui lui est propre, ne peut que produire en Afrique comme en France, la culture française pour la consommation des Français et des Africains désormais assimilés aux Français. Penser, parler et écrire exclusivement dans la langue française, langue maternelle des Français, sont des opérations qui brouillent et liquident même les structures naturelles du mental des Africains, lesquelles dépendent étroitement des structures de leurs langues maternelles. Les intellectuels d'Afrique noire, parce qu'ils ne peuvent penser, parler et écrire que dans la langue maternelle des Français, deviennent étrangers à leurs langues et à leurs cultures maternelles.

Au demeurant, on ne doit jamais perdre de vue que la philosophie occidentale est étrangère à l'Afrique et qu'elle doit être enseignée comme telle à l'instar de son médium, la langue française désormais enseignée en Afrique noire comme une langue étrangère. Tout ce qui est arrivé de l'étranger est et demeure étranger de quelque manière qu'on l'adapte. Comprendre cela, c'est faire sauter les obstacles à l'émergence de discours philosophiques propres à l'Afrique noire, émanant des langues et des cultures qui sont au fondement de toute identité.

Méthodologie et objectifs

L'enseignement de la philosophie en Afrique repose sur trois présupposés:

- Il est erroné de parler de «philosophie occidentale», il faut tout simplement parler de philosophie car, bien qu'elle soit née et qu'elle se soit développée en Occident, elle est scientifique et universelle.
- Les Africains au sud du Sahara qui n'ont d'ailleurs pas de philosophie susceptibles d'être tout autre que la «philosophie occidentale» n'ont pas d'autres choix que de philosopher comme les philosophes occidentaux
- Dans tous les cas, ils sont, à défaut d'être Français d'origine, assimilés aux Français dont ils parlent la langue à la place de leurs langues maternelles et dont ils vivent la culture à la place de leurs cultures maternelles.

Ces présupposés ont d'abord servi et continuent encore de servir de justification à l'enseignement des lettres, des sciences humaines, des sciences sociales, des sciences économiques et des sciences juridiques.

Les professeurs d'histoire et de géographie se sont très tôt rendus compte de la fausseté de ces présupposés et ont revu de fond en comble leurs programmes. Il existe aujourd'hui une Histoire africaine et une méthodologie africaine de l'enseignement de l'Histoire générale.

Il en est de même de la langue véhiculaire de tout enseignement en Afrique noire francophone, la langue française qui, elle aussi, a été réexaminée pour devenir une langue étrangère que les professeurs spécialistes enseignent désormais comme telle, inculquant ainsi dans l'esprit de millions et de millions d'apprenants africains que la langue française n'est pas leur langue maternelle, qu'elle est une langue d'emprunt pour les besoins du travail et de la communication interethnique et internationale.

Ce nouveau statut de la langue française constitue une grande révolution aux conséquences immenses. La première de ces conséquences qui n'est pas la moindre, est dans l'immédiat, la valorisation des langues maternelles africaines et dans le futur leur promotion comme disciplines d'enseignement et comme langues véhiculaires du savoir. Cette approche révolutionnaire de la langue coloniale est en elle-même toute une philosophie et toute une leçon donnée aux professeurs de philosophie: apprendre à penser, à parler et à écrire dans sa langue maternelle, c'est donner toute sa chance à l'avènement de la philosophie africaine entendue au singulier comme au pluriel. Car une fois encore, la philosophie se trouve dans la langue et la culture maternelles. Cette révolution dans l'enseignement de la langue française qui s'inscrit dans la ligne d'évolution de l'Afrique noire, doit se produire aussi dans l'enseignement de la philosophie dans le court terme afin de faire naître les grands philosophes africains qui produisent des discours philosophiques authentiquement africains et qui les professent pour donner aux Noirs d'Afrique l'une des dimensions essentielles qui leur manquent ouvertement afin de se sentir hommes libres à part entière. La tâche immédiate pour les professeurs africains de philosophie est donc de réfléchir ensemble même avec des professeurs d'autres disciplines ayant déjà une certaine

expérience en vue de la définition de la méthodologie la plus appropriée à l'enseignement de la philosophie dans les établissements scolaires et universitaires.

La finalité de la révolution à opérer par les philosophes est l'appropriation de l'Afrique noire par elle-même, sa propre récupération et sa propre affirmation comme une entité identitaire indépendante toutefois dans une dépendance concertée avec les autres continents.

La finalité est aussi de permettre à l'Afrique noire de s'approprier ses propres richesses matérielles et culturelles à l'instar de l'Inde et de la Chine qui se développent comme l'Occident tout en gardant jalousement leurs langues maternelles dans lesquelles elles pensent, parlent et écrivent en même temps qu'elles utilisent les langues occidentales en l'occurrence la langue anglaise pour communiquer surtout avec les Autres.

Pour atteindre cette finalité, il importe de définir et de fixer des objectifs à réaliser. Les objectifs traditionnels doivent être maintenus c'est-à-dire que l'apprentissage de la philosophie fera acquérir aux apprenants la capacité à :

- étudier de façon analytique et critique des concepts et des thèmes métaphysiques ou épistémologiques, etc.;
- avoir une vision critique de la vie, de la société et du monde en vue d'un comportement moral individuel et social responsable;
- exercer la réflexion critique sur des ouvrages, des œuvres, des doctrines et des courants de pensée philosophiques, religieux, mystiques, occultistes, politiques, esthétiques ou éthiques, etc.

Ce sont ces objectifs que vise l'enseignement traditionnel de la philosophie même en France. Mais introduits dans les manuels destinés aux Africains au sud du Sahara, ils sont nettement insuffisants et quelque peu inopérants au regard de la finalité; ils constituent le minimum en Afrique noire. C'est pourquoi il faut y ajouter les objectifs qui suivent, devant permettre aux premiers d'être atteints et d'être efficaces.

D'abord le nouvel enseignement de la philosophie donnera aux apprenants la capacité d'une prise de conscience claire des conditions dans lesquelles les hommes produisent leurs cultures; à cet effet, le recours à l'Histoire ou au professeur d'Histoire sera nécessaire afin que des thèmes comme les Droits de l'Homme, soient analysés historiquement, dialectiquement, de telle sorte que les causes de leur apparition dans l'Histoire soient mises à jour et valorisées. Le recours à l'analyse dialectique permettra aux apprenants de se rendre compte qu'il n'y a pas effectivement de génération spontanée, que les contradictions au sein de la société jouent un grand rôle dans la production et l'évolution des idées, des cultures autant que des richesses matérielles. Il m'apparaît impossible de philosopher sur les Droits de l'Homme si de façon rapide et saisissante on ne remonte pas à l'Antiquité, à la division de la société en classes sociales antagoniques, à la lutte des classes, à la Révolution française de 1789 et si on ne fait pas appel aux religions dites révélées dont le Christianisme en particulier. Aujourd'hui les Droits de l'Homme semblent aller de soi; aujourd'hui on se plaît à revendiquer ses propres droits. Mais dans l'Antiquité comme dans les temps historiques

qui ont suivi, le Devoir l'emportait largement sur le Droit. Le Devoir de travailler pour produire les richesses matérielles nécessaires à la satisfaction des besoins fondamentaux de l'homme s'accompagne du Droit à la jouissance des fruits de son travail. Des paresseux ou des gens sans initiative ne peuvent prétendre au droit de manger, de boire, de se vêtir, de se loger etc... au même titre que les personnes qui travaillent, qui peinent, qui accomplissent le devoir de produire jour après jour. J'ai ouï dire que les enfants américains sont élevés dans la culture du Droit alors que les enfants européens le sont dans la culture du Devoir. Cela peut s'expliquer historiquement. Quoi qu'il en soit à la fin du nouvel enseignement, les apprenants doivent s'inquiéter et se poser par exemple la question de savoir si l'Afrique noire doit moins cultiver le Droit que le Devoir ou les deux au même degré. Bien entendu, une telle interrogation dépend de la conscience qu'on a de la situation de l'Afrique noire aujourd'hui par rapport aux conditions historiques de développement des nations industrialisées. La réponse à la question en dépend également. C'est pourquoi on ne devrait plus rien enseigner sans en montrer l'origine historique. Cette méthodologie évite aux apprenants d'Afrique noire de croire que tout est allé et que tout continue d'aller de soi, que tout est de la manne tombée du ciel ou que le temps de l'effort est révolu.

L'autre objectif découle du premier et consiste à éviter de confondre la culture d'un pays développé avec celle d'un pays sous-développé. L'importance de cet objectif paraît à la fois évidente et capitale. Dans l'enseignement de la philosophie en Afrique, on ne devrait jamais perdre de vue quelques-unes des vérités mises à jour par un philosophe allemand, Karl Marx: «La façon dont les individus manifestent leur vie reflète très exactement ce qu'ils sont. Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production, aussi bien avec ce qu'ils produisent qu'avec la façon dont ils le produisent; Ce que sont les individus dépend donc des conditions matérielles de leur production»;¹ «... des individus déterminés qui ont une activité productive selon un mode déterminé entrent dans les rapports sociaux et politiques déterminés»;² «La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle. Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaissent ici encore comme l'émanation directe de leur comportement matériel»;³ «La conscience ne peut jamais être autre chose que l'être conscient et l'être des hommes est leur processus de vie réel»;⁴ «... Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience». ⁵

La beauté et la vérité de ces passages de *L'Idéologie allemande* m'ont toujours fasciné. L'Afrique noire vit dans ses sociétés une culture étrangère, la culture occidentale. Alors que celle-ci, en Occident, repose sur les bases économiques et sociales qui l'ont produite, en Afrique noire, elle ne repose sur aucune base matérielle propre sinon que sur celle bien insignifiante que les occidentaux veulent bien y transférer. Elle n'a pas de racine en Afrique noire ; elle est en l'air et est vécue de façon artificielle en dehors de toute identité entre elle et les Africains. Ces derniers vivent la culture occidentale, dans les villes principalement, comme si elle était leur

production, comme si elle était le produit de leur milieu de vie naturel, alors qu'ils sont dans leur majorité écrasante plus pauvres que les rats d'Eglise. Ils vivent, hélas, dans l'illusion, dans le «mensonge de la conscience» et dans la «conscience du mensonge».

La culture occidentale a été importée en Afrique par et pour les Occidentaux eux-mêmes venus pour investir, produire, vendre, faire du tourisme et connaître du pays. Pour mener à bien ces différentes activités, il leur a fallu créer en Afrique les mêmes conditions de vie qu'en Europe ou en Amérique du Nord. L'instruction a été donc donnée aux Africains pour leur permettre de pouvoir communiquer avec eux dans le cadre des échanges économiques et culturels. Les Africains ont dû accepter cette culture nouvelle comme si elle était un décret du Ciel. Mais une condition matérielle déterminée appelle une conscience déterminée.

Pour que l'enseignement de la philosophie occidentale contribue au développement de l'Afrique, il faut une culture à la fois de l'esprit scientifique et de l'esprit philosophique. Car, c'est ce double esprit qui a permis à l'Europe de sortir du Moyen Age par exemple pour atteindre, avec l'Amérique du Nord l'âge d'or d'aujourd'hui. C'est ce double esprit qui a permis à l'Etat d'Israël de transformer les terres arides du désert en terres fertiles, à l'Occident de braver le froid et la chaleur même la chaleur des pays chauds et des déserts. L'invention des costumes appropriés et du climatiseur par exemple est le fait de ce double esprit, le fait des langues et cultures maternelles, sources de la philosophie du développement. Mais, en Afrique, il est nécessaire d'opérer des choix parmi les doctrines philosophiques occidentales en particulier, de telle sorte que les doctrines qui donnent de l'élan à l'homme, lui communiquent l'amour du travail et des valeurs les plus nobles, le désir de l'excellence, soient privilégiées dans l'enseignement de la philosophie. L'enseignement de la philosophie occidentale n'est pas forcément l'enseignement des philosophies contradictoires ou des contradictions philosophiques. Il doit être conçu comme un enseignement qui vise à inculquer aux apprenants l'esprit philosophique et l'esprit scientifique. De ces deux façons d'être de l'esprit il a été suffisamment question dans mon ouvrage *Philosophie et Développement* paru aux Éditions du Flamboyant à Cotonou en 2001.

Chaque discours philosophique correspond à une époque dans le processus de production des richesses matérielles et culturelles des sociétés ou plus précisément de la société où il est né. Comme tel, il en épouse les préoccupations sociales et culturelles. La structure du mental lui donne la forme de raisonnement en vigueur dans la société où il est susceptible d'être compris. Le raisonnement peut être sensualiste, empiriste, mystique ou rationaliste... La philosophie occidentale est dominée par le rationalisme, et celle d'Orient par le mysticisme. Dans le premier cas, la raison joue un rôle exclusif; dans le second, elle s'associe avec la foi qui joue le rôle principal. La leçon que j'en tire est qu'il n'y a pas que l'Occident qui ait une philosophie; mieux, la façon d'être de la philosophie occidentale est une parmi tant d'autres. Au rationalisme de l'Occident, l'Orient oppose le mysticisme. Cela a une double signification: d'abord que pour être philosophique la pensée dans les sociétés traditionnelles

d'Afrique noire n'a pas nécessairement besoin d'être rationaliste. L'essentiel est qu'elle soit rationnelle. Pour savoir philosopher, on n'a pas besoin d'imiter les occidentaux dans leur façon de philosopher. En Occident la philosophie se veut comme une science, à l'image des mathématiques. Le mathématicien construit son univers à partir des signes, des symboles, des relations entre des êtres théoriques conventionnels qui ne renvoient a priori à rien de concret. Le critère de la vérité n'est pas l'expérience ou l'expérimentation mais la rigueur dans l'enchaînement des symboles à partir d'une hypothèse théorique. Le philosophe Occidental veut lui aussi faire de la philosophie une science hypothético-déductive. Il raisonne par exemple sur un concept qu'il «décortique», dont il déduit toutes les implications et les relations avec d'autres concepts. Il n'est pas exagéré de dire qu'il «joue» avec les concepts pour finalement déboucher dans la pure abstraction. C'est un exercice et une technique au sens premier du terme, auxquels il faut s'habituer pour prétendre être philosophe. Le discours abstrait de la philosophie occidentale est une des causes de la désaffection de bien des apprenants. La leçon à en tirer est qu'il faut s'abstenir d'une conception caricaturale de la philosophie qui contraigne les apprenants à accéder à la discipline uniquement par les cadres pédagogiques occidentaux. Il faut créer les conditions d'une expression libre de la pensée afin qu'elle produise selon son propre élan, en s'appuyant sur sa propre originalité et sur les conditions réelles de son apparition. Car il y a en toute philosophie un degré de conceptualisation et d'abstraction qui lui est propre et suffisant. Il est donc inutile de forcer si les circonstances ne l'imposent pas. Les apprenants négro-africains n'ont pas besoin de s'exercer à l'abstraction pour l'abstraction. Ils ont besoin de leurs philosophies maternelles pour s'identifier culturellement. Ils n'ont besoin de l'esprit philosophique et l'esprit scientifique occidental que pour compléter et enrichir leur culture rendue ainsi apte à provoquer les changements nécessaires dans les modes de production du savoir et dans la vie sociale.

Dans l'élaboration de leur philosophie, les Africains n'ont donc pas l'obligation de satisfaire aux critères de l'Occident. Ils sont totalement libres de s'exprimer, à l'instar des représentants de la philosophie indienne et chinoise. L'essentiel, est qu'après tout, on puisse l'attribuer à des penseurs individuels même légendaires car la foule ne pense pas et la société non plus. Le discours philosophique n'est pas collectif mais individuel. Cela reste une constante de toutes les philosophies à travers le monde. Ensuite, l'enseignement de la philosophie en Afrique doit s'orienter de plus en plus vers l'enseignement de la «philosophie africaine» en se fondant sur un programme qui prenne largement en compte les œuvres des philosophes et des non philosophes ayant rapport aux traditions africaines ancestrales dans le domaine de la pensée. Le Conseil interafricain de Philosophie a publié sous la direction de Paulin J. Hountondji un ouvrage en deux tomes intitulé: *Bilan de la Recherche philosophique africaine; Répertoire alphabétique*. Il y fait le point de toutes les œuvres dont nous parlons et qui sont parus entre 1900 et 1985. L'ouvrage révèle l'abondance et la diversité de ces œuvres moissonnées tant dans le monde francophone que dans le monde anglophone. Les générations se succédant, de nombreuses autres œuvres ont été publiées depuis lors toutes aussi riches et d'intérêt indéniable. L'ensemble de ces œuvres devrait être

rassemblé au siège du Conseil interafricain de Philosophie ou ailleurs en Afrique subsaharienne dans un centre d'Etude et de Recherche philosophiques orientées sur la philosophie africaine traditionnelle diverse et variée et sur les philosophies modernes africaines.

Certaines de ces œuvres, sélectionnées de part et d'autre des barrières linguistiques coloniales, devraient figurer en bonne place dans les programmes de philosophie à côté de celles également sélectionnées en Occident et en Orient. Je pense en ce qui concerne le monde francophone aux œuvres les plus remarquables de Hamadou Ampaté Bah, Léopold Sédar Senghor, Cheikh Anta Diop, Alassane Ndaw, etc. Il y a dans ces œuvres comme dans d'autres, anglophones ou lusophones, de nombreuses pages qui n'ont rien à envier à celles des plus célèbres philosophes occidentaux ou orientaux. En tous cas, bien que nos divergences soient nombreuses, le bon sens devrait finir par prédominer pour nous accorder sur le minimum, celui de notre devoir de récupération et de promotion de notre Afrique aliénée et abandonnée à la domination étrangère.

Notes

1. Karl, Marx, *L'Idéologie allemande*, Première partie, Feuerbach, Éditions sociales, Paris, 1958, p. 25.
2. *Idem*, p. 34.
3. *Idem*, p. 35.
4. *Idem*, p. 35.
5. *Idem*, p. 36-37.

The Underpinning of Scientific Knowledge
Systems: Epistemology or Hegemonic Power?
The implications of Sandra Harding's critique of North
Atlantic science for the appreciation
of African knowledge systems

Wim van Binsbergen

Introduction¹

According to common views, which we shall critically examine in the course of my argument on Sandra Harding but will not fundamentally reject, North Atlantic science is a repository of valid knowledge about nature.

However, there can be no question of North Atlantic science having the monopoly of such valid knowledge about nature. Every human community, wherever in the world and at whatever period of time, that manages to survive for more than a few years and that is not totally parasitic upon other such communities, unmistakably possesses the means that enable its members to engage in effective extraction from nature (resulting in food, shelter etc.) on the basis of valid knowledge about nature.

To the extent to which they enable their members to engage in effective extraction from nature, most societies outside the North Atlantic region, including most African societies, are likewise repositories of valid knowledge about non-human reality. In principle therefore their knowledge is comparable with North Atlantic science. In addition, of course, every society comprises an elaborate system of knowledge about man-made symbols, classifications, norms, representations, institutions – both those of the members of that society itself, and (to some extent) those of surrounding societies and societies of the past. Without any doubt this societal knowledge deserves to be called 'valid' if it enables a member of the society (or a temporary member, such as an anthropologist, Islamic or Christian missionary, or trader) to act in a

socially recognised and hence effective way within that society. However, this type of valid knowledge is not about nature, and may be considered to have no validity outside the boundaries (however blurred and situational) of the society in question.

The valid knowledge which any society has about nature and which enables its members to engage in effective extraction from nature, is usually not stored in the abstract, specialised format characteristic of North Atlantic science. It tends, by contrast, to be embedded in complex religious representations, saturated with symbolism, in such a way that these representations tend to have some (but never a total) correspondence with local societal knowledge as defined above. For this type of cognitive system comprising knowledge about nature, cultural anthropology has coined the term ‘ethno-science’² i.e. a strictly local form of knowledge about nature tied closely (but not necessarily absolutely) to the social and cultural orientation of the people (‘ethnos’) or ethnic group managing that knowledge.

Because of its being intertwined with local societal knowledge including beliefs, representations and symbolism, and because of its specific form (a form characterised by Lévi-Strauss by such terms as ‘pensée sauvage’ and ‘la science du concret’) which differs greatly from that of North Atlantic science, it is in general very difficult to isolate, from among these local systems of knowledge, that which is just valid knowledge about nature, and that which is symbolic wrapping and free variation. In itself the desire to arrive at such a separation between ‘valid knowledge about nature’ and ‘invalid cultural wrapping’ is rather suspect, for such a desire implicitly is based on the assumption that the mode of knowing and the format of contemporary North Atlantic science constitute objective touchstones by which all other valid knowledge about nature must be measured – as well as a universal format in which all valid knowledge about nature can be expressed, in such a way that such knowledge about nature as does not fit that format cannot constitute valid knowledge about nature. On the other hand, from the point of view of the local cultural orientation and the local society, the knowledge contents of an ethno-science, including the valid contents, only attain meaningfulness on the basis of their being embedded in the whole, in such a way that the symbolic and societal components are not merely a superfluous fringe but on the contrary constitute an integral part of that knowledge and the latter’s validity. This is the first time in my argument that we hit on the theme of the subordinating format of North Atlantic science; we shall have to return to this theme repeatedly.

In earlier work³ Sandra Harding explored the limitations of established North Atlantic science (especially natural science) from a feminist and anti-racist point of view. In an important article published in 1996-1997,⁴ she formulated what may well be the ultimate challenge to such science, by asking the question: ‘Is North Atlantic science merely an ethno-science?’ In other words, is also North Atlantic science, *to which we are accustomed to attribute such characteristics as objectivity, rationality and universality on the grounds of its unique internal epistemology* - is also that form of knowledge merely one system of knowledge about nature among many such systems, and is also North Atlantic science so much intertwined with symbolism, belief and societal knowledge

that North Atlantic knowledge does not really deserve the privileged position that is so often accorded to it?

In the first part of my argument an extensive critical summary of Harding's own arguments will enable us to identify the many socio-cultural factors in North Atlantic science, specifically from three complementary critical perspectives: social and cultural science studies as conducted in the North; social and cultural science studies as conducted in the South; and the feminist perspective. This will enable us to expose, to some extent (but by no means totally) the three classic internal epistemological characteristics on which the superiority claim of North Atlantic science is based (notably: rationality, objectivity, and universality), as expressions of Eurocentrism and North Atlantic delusions of superiority. We will seek to identify the social and political processes which have contributed to the appearance of North Atlantic science as rational, objective and universal, especially in the context of European expansion from early modern times. However, we shall also have to follow Harding where she argues that these social and political contingencies, however obvious and important, are insufficient totally to account for such rationality, objectivity and universality as are claimed for North Atlantic science. North Atlantic science will remain valid and well-grounded knowledge, not only because of its specific social and political background in the context of world-wide North Atlantic hegemony, but also, after all, because its internal epistemology stipulates procedures that ensure that a considerable measure of rationality, objectivity and universality is actually realised, by whatever standards.

In the second part of my argument I return to the attractive and plausible thought that also other ethno-sciences from all over the world, regardless of their wrapping as '*pensée sauvage*', must necessarily contain a core of valid knowledge about nature. Can this core be isolated and accommodated within North Atlantic natural science? Will it represent an enrichment for the latter, or must we assume that any valid knowledge about nature to be found in other ethno-sciences, must inevitably already be present in contemporary North Atlantic science? Strictly speaking such a formulation already takes too much for granted the privileged position of North Atlantic nature science. It would be better to reformulate our question in the following terms: can such valid knowledge about nature as we may gain from other ethno-sciences than the North Atlantic, be accommodated within a world-wide system of knowledge about nature to which also North Atlantic science is to contribute and into which it is eventually to merge while losing much of its present-day distinct identity? Harding has an argument akin to that concerning biodiversity in the biological sciences: because every ethno-science is to meet the challenges of a more or less unique local variation of nature's possibilities, and because every ethno-science carries its own societal and cultural orientation, it is quite probable that in other ethno-sciences than North Atlantic science forms of knowledge about nature are stored which are not only valid, but which have not yet been recognised by North Atlantic science and which therefore are to form a valuable addition to North Atlantic science.

Harding's experience with other ethno-sciences than the North Atlantic one is only abstract, theoretical, and based on the testimony of others rather than at first-hand. This may be the reason why she is strikingly silent on the point of how we are to visualise such an enriching meeting and conversation between North Atlantic science (whose internal epistemological justification will have been affirmed, albeit not without socio-political and historical qualification, in the first section of my paper) and other ethno-sciences. My experience is different in that I can claim competence in at least one other ethno-science than the North Atlantic one: the world-view and therapeutic system of the Southern African *sangoma* complex. This enables me to approach the question as to the meeting of African and North Atlantic sciences in much more detail.

It will turn out that the analysis of *sangoma* science will lead us far away from contemporary Southern Africa. Underneath the Southern African forms we shall detect historical and geographical continuities in the light of which we are scarcely justified of speaking of a truly independent and distinct knowledge system, not only with reference to sangoma science, but also with reference to North Atlantic science. Sangoma science and North Atlantic science will turn out to be branches on the same stem, whose roots lie in the Ancient Near East. Even more important however than this historical argument is the development of a framework within the philosophy of science that will enable us systematically to compare both forms of science. That is too great a task for our present scope, and for me, except for one point. Both forms of science allow for a different selection of sources of knowledge, and I shall argue that in this way each science, in its own right, constitutes a different, but valid, window upon the same underlying reality which we all share. While this amounts to a crude, but intended, realism, it also prepares the ground for an argument that cannot be avoided in the present context: that concerning epistemological and cultural relativism. My relegating both North Atlantic science and sangoma science to a protracted historical process of systematic, specialist knowledge production encompassing the entire Old World (at least) and five millennia, already shows that I am not a relativist. I esteem African rationality not for its Africanity but for its rationality. The idea that there should be a different epistemology for different cultural orientations can only reinforce such inequalities in power and resources as characterise the contemporary world. The adoption of a relativist epistemology relegates South knowledge back to the ghetto. If we uncritically affirm that it is simply the superior internal epistemological underpinning of North Atlantic science by virtue of which the latter's claims to rationality, objectivity and universality are widely accepted, and not also socio-political and historical factors, then again we risk to relegate South sciences back to the ghetto - for their internal epistemological underpinning is far less manifest. The way out appears to be the construction of a model of valid systematic knowledge about nature, to which various knowledge traditions all over the world (including North Atlantic science) may contribute under the assumption that they deal with the same reality in ways

which are to be judged not as so many relativist epistemologies, but by the standards of one unitary epistemology.

Sangoma science will turn out not to be, at best, a local idiomatic formulation of valid knowledge that is also, and better, contained in North Atlantic science, mixed with untruths that cannot be accommodated in the latter. Sangoma science recognises sources of knowledge not acknowledged in North Atlantic science: intuition, dreams, and especially extra-sensory perception. It is my conviction, based on hundreds of experiences as a practising sangoma (some of which have been meticulously recorded and analysed, that this acknowledgement of additional sources of knowledge allows us to unlock such valid information which these sources have to offer, and thus to enhance both our specific knowledge on the specific points thus disclosed, and our general knowledge of how nature is organised.

But we have not yet by far reached that conclusion. Let us first return to Harding's argument.

Harding's argument

In the first place, Harding seeks to answer the question as to how we can still take seriously contemporary North Atlantic science's claims to universality, objectivity and rationality, after a spate of research since the 1960s⁵ in such fields as the social organisation and the cultural orientation of science has given us strong reasons for the view that contemporary science has been formed by the practices and the cultural orientation of its practitioners - and most profoundly so, not only in its superficial form but also in its cognitive contents. The claims of universality, objectivity and rationality are manifestly part of those practices and cultural orientation of the practitioners of North Atlantic science, and in that light the recourse to a superior epistemological underpinning that would have produced such objectivity, rationality and universality, may well be perfunctory. These claims may be no more than expressions of a Eurocentric claim of superiority, and the mere possibility of them being just that deprives them of much of their authority. Despite all its successes in describing, understanding and technologically controlling the world, contemporary North Atlantic science may thus see itself be reduced to the status of an ethno-science.⁶

In speaking of the undeniable success of North Atlantic science we do not just mean the plurality and the depth of discoveries, and the efficacy of their practical applications, but especially also the disconcerting observational fact (disconcerting, at least if we insist that also North Atlantic science is an ethno-science) that that science turns out to retain a high degree of validity far away from the geographical location where it was first formulated.

Let me give some examples on this point. Probably no member of the circle of North Atlantic philosophers of science expects that the totemic classifications of natural species in Australian Aboriginal societies, which Lévi-Strauss cites as a brilliant example of 'the science of the concrete',⁷ contains valid knowledge which may be applied for the management of Australian-imported Marsupialia in Dutch zoological

gardens. On the other hand we are certain of one thing: the aeroplane which, based on a technology that is underpinned by North Atlantic scientific knowledge, takes the Dutch Marsupialia-specialised zoologist to Australia, will not crash somewhere above the Middle East merely because at that geographical point it leaves the cultural region that has seen the first formulation of the principles of aerodynamics, the jet engine, aluminum construction, on-board radio, and radar.⁸ By any standards it is rather unlikely that the aeroplane will crash: against the billions of aviation movements (single events of taking off and touching down) since the inception of aviation, there would be only ten or twenty thousand crashes at most. If the aeroplane carrying the zoologist must crash after all, it will be because of a human error in navigation, because of bad weather (i.e. human failure to submit nature lastingly and under all circumstances), or because of human violence in protest against such perceived arrogance and subjugation as may characterise the North Atlantic scientific-technological-military-economic complex in the eyes of local, ideologically motivated aggressors.

However, on closer scrutiny the question is far more complicated. Totems are aspects of the natural world which lend their names to social groups, so that the distinctions between these groups become thinkable in terms of the distinctions between totems; for instance in South Central Africa⁹ the distinction between the Bee clan and the Firewood clan may be understood from the fact that it is with the smoke from firewood that wild bees are chased from their hives so that their honey may be gathered. Bee clan and Firewood clan are each other's opponents, their respective members are involved in joking relationships, expect to be buried by one another and not by members of other groups, and in these respects the two groups have more in common with each other than with the other groups in the local society. Neither in South Central Africa, nor in Australia, are totemic distinctions strictly local: they constitute a societal knowledge which, according to specific transformations that make for superficial discontinuity informed by an underlying continuity of deep structure (Lévi-Strauss, extends to large parts of the and African and Australian continents respectively, across thousands of kilometres.¹⁰ Totemic distinctions thus are far from local. In their combination of knowledge about nature with societal knowledge totemism is a typical form of ethno-science. And more in general terms it is true that many fields of knowledge outside North Atlantic science may have continental and even intercontinental distribution. Inspired by my concern to complement Harding's argument on the ubiquitous geographical distribution of modern science by a similar argument concerning systems of knowledge outside the North Atlantic, I recently undertook two extensive recent analyses of systems of animal symbolism, and much to my surprise I found very extensive patterns of intercontinental continuity going back to the Neolithic or the Upper Palaeolithic.¹¹ The Egyptologist and comparative religionist Stricker has convincingly argued in his life's work *The Birth of Horus* that the representations concerning life force, conception, heredity, pregnancy and birthing demonstrate a striking continuity all over the Old World, as can be found illustrated in most ancient literatures (those of ancient Egypt,

ancient Greece, ancient Rome, ancient Israel, ancient South Asia, and ancient northwestern Europe).¹² A similar argument, but far more one-sidedly phallic, and much less impressively documented, is to be found independently with the Assyriologist and biblical scholar Allegro.¹³ He bases his pronouncements for the entire Ancient Near East mainly on the Sumerian language, which introduces one of the few ancient literatures that were omitted from Stricker's argument. This work converges with the far more systematic Assyriological study by Stol, undertaken in direct and intended complementarity to Stricker's.¹⁴ Much of the same knowledge domain was available in ancient China.¹⁵ In a similar fashion one can trace the distribution and development of ancient 'secret sciences' in the field of divination (and these are in fact the oldest forms of systematic science, comprising astrology along with many other forms of divination) all over the entire Old World, including Africa.¹⁶ A further example derives from the field of mythology. Most North Atlantic philosophers of science would not expect to find valid knowledge about nature in religious systems of knowledge, but if course from the point of view of non-North Atlantic ethno-sciences it is precisely in such systems of knowledge that the most valid knowledge about nature is enshrined and transmitted. Therefore it is important to realise that also such knowledge systems tend to have a very wide distribution. Thus the world of the gods and its associated stories, such as we find in the well-known ancient Greek myths, turns out to have – in all sorts of transformations which, once again, make for a great pluriformity on the surface but underneath of which lurks a converging deep structure – a distribution all over ancient Europe, Northwestern Africa, South- and West Asia, with parallels right into China, Japan, and even the New World. An example of such mythological continuities is given in Table 1, which lists for these various regions of the world, schematically and selectively, the distribution of one mythological central theme: that of the battle between the hero and the monster. In the same vein Ginzburg has argued that converging representations concerning witches, ancestors and ecstasy have an even wider distribution.¹⁷

In view of the overwhelming richness of the globally available data, I have confined myself to presenting the data from only one, reliable, source, namely Fontenrose's inquiry into the Delphic foundation myth. The fact that these data have a world-wide distribution does not in itself confirm the hypothesis (however obvious and tempting) that these myths have diffused from one unique geographical origin. For one could equally plausibly maintain that the struggle on which this mythical complex centres takes place time and time again in every human being in her or his own right, or at least finds resonance in every human being, and that as such this struggle implies a reflection of the universal human condition, which cannot be tied to one specific origin in space and time. From a rather different perspective, one might reject the approach in Table 1 on the grounds that, given the richness of narrative-free variation attending all of the myths involved in this complex, each of the individual personages who parades here is in fact not comparable to all others; in that perspective, the reduction which is applied here (to the simple schema 'hero

versus monster’) would be absurd, would commit violence to the literary value and contents of these myths.

**Table 1: Worldwide continuities:
The battle between the hero and the monster^a**

	selected protagonists	selected enemies	selected passive heroines
<i>Africa</i>	Perseus	Ketos	Aso, Andromeda
<i>Egypt</i>	Ammon, <i>Athēna</i> / <i>Neith</i> , Geb, Horus, <i>Isis</i> , Min, Osiris, Ra, (Set), Thoth, <i>Uto</i> , <i>Anat</i> , <i>Asherat</i> ,	Apep, Bata, Busiris, the Sea, Set, (Thoth), <i>Anat</i> , <i>Asherat</i> ,	(Isis), Nut
<i>Canaan</i> , <i>Israēl</i> , Ugarit, <i>Syria</i>	<i>Anat</i> , Aqhat, Baal, <i>Beltis</i> , El (II), (<i>Judith</i>), Kadmos, Melqart, <i>Pagbat</i> , Perseus, Phoenician heaven god, Yahweh	Holofernes, Humbaba, <i>Judith</i> , Ketos, Leviathan, Mot, Orontes, Phoenician hawk dragon, Satan, Tannin, Yam, Yatpan	Andromeda, Asherat, Kassiepeia, Omphale, Phoenician earth goddess
<i>Anatolia</i> , <i>Cilicia</i> , <i>Hittitea</i> , <i>Cyprus</i>	Baal Tarz, Hittite Weather God, Hupasias, <i>Inaras</i> , Kumarbi, Marsyas, Perseus, Sandon, Teshub, Telipinu	dragon, Illuyankas, <i>Medusa</i> , Okeanos, Syleus, Typhon, Ullikummi, Upelluri	Aphrodite, Semiramis
<i>Mesopotamia</i>	Anu, Ea, (Enkidu), Enlil, Gilgamesh, (<i>Inanna</i>)/ (<i>Ishtar</i>), Lugalbanda, Marduk, Nergal, Ninurta, Shamash, Tammuz	Apsu, Asag, Bilulu (Enkidu), <i>Eriškigal</i> (Gilgamesh), Girgire, Humbaba, Imdugud, <i>Inanna</i> / <i>Ishtar</i> , Kingu, <i>Labbu</i> , Seven Demons, <i>Tiamat</i> , Zu	
<i>India</i> , <i>South East Asia</i> , <i>Persia</i>	Fredun “Thraetaona, Indra (<i>Kaikeyi</i>)	Azi Dahaka, <i>Danu</i> , Garuda, <i>Manthara</i> , Nahusha, Namuci, Ravana, Sinhika, Viparupa, Vritra	(<i>Kaikeyi</i>)
<i>China</i>	Chu Yang, Li Ping, No Cha, Shen Yi, Yi, Ying Lung, Yü	Ch’ih Yu, Chu Wang, dragon, Fung Po, Ho Po	Hsi Wang Mu
<i>Japan</i>	Agatamori, Amewakahiko, Izanagi, Raiko (Susanowo), Takemikazuchi	Susanowo	Amaterasu, Izanami
<i>North Africa and Southern Europe</i>	<i>Athēna</i> / <i>Neith</i> , Herakles, Melqart, Perseus	Antaios, Atlas, Cacus, Evander / Faunus, Geryon, Ophion	

**Table 1 [contd.]: Worldwide continuities:
The battle between the hero and the monster^a**

	selected protagonists	selected enemies	selected passive heroines
<i>Greece</i>	<i>Apollo, Artemis, Athena, Dionysos, Erechtheus, Eros, (Hermes), Io, Kadmos, Kronos, Pan, (Poseidon), Uranos, Zeus [Keraunios]^b</i>	<i>Acheloos, Aigis, (Apollo), Ares, Delphyne, Despoina, Diomedes, (Dionysos), Drakon, Echidna, Gigantes, Glaukos, Hades, Hekate, Hera, (Herakles), (Hermes), Hydra, Kampe, Kepheus, Keto, Ker, (Kronos), Laomedon, Linos, Neleus, Kykenos, Lamia, Laogoras, Ocean'Okeanos, Ogygos, Pallas, (Persens), Phlegyas, Phorbas, Poine, Poseidon, Python, the Sea, Sphinx, Styx, Sybaris, Tartaros, Telphusa, Thanatos, Thetys, Titans, Tityos, (Uranos), Zeus [Chthonios], Zeus's hawk^c</i>	<i>(Artemis), Deianeira, Demeter, Ge, Io, Kelto, Leto, Moirai, Persephone, Rhea, Xenodike</i>
<i>pre-Christian Northern Europe</i>	<i>Bearson, Beowulf, Hagen, Odin, Ogier the Dane, Parzival, Sigurd / Siegfried, Sigmund, Thor</i>	<i>dragon, Fafnir, Firedrake, Grendel, Grendel's Mother, Hel, Holda, Lorelei, Midgard Snake, Regin-Mimir, Valkyrie, Venus, Ymir</i>	<i>Audumla, Brynhild, Krimhild, Lohengrin</i>
<i>Christian Europe</i>	<i>St Evenmar, St George, St Michael</i>	<i>Satan, St George's dragon, the Woman of Rev. 12 & 17</i>	
<i>the Americas</i>	<i>Coyote, Gucumatz, Hunahpu, Xbalanque, Tahoe</i>	<i>Nashlah, Xibalba, Vucub-Caquix, Wishpoosh</i>	

Note:

- Compiled on the basis of scattered information in Fontenrose, J., 1980, *Python: A study of Delphic myth and its origins*, Berkeley, University of California Press; paperback edition, reprint of the 1959 edition.
- Many names could be added here, for example, Argos, Eurybatos, Euthymos, Koroibos, Lykos, Pyrrhichos, and Silenos.
- Many names could be added here, for example, Admetos, Akrisios, Aktaion, Amykos, Amyntor, Asklepios, Autolykos, Dryopes, Erginos, Eurynomos, Eurypylos, Eurytion, Eurytos, Euphemos, Geras, Heros of Temesa, Koronos, Ladon, Laistrygones, Lakinios, Lityrses, Lykoros, Peri-Klymenos, Phineus, Phorkys, Polydektes, Satyros, Theiodamas, Tiphys, Titias.

My answer to such dismissiveness would be that the structuralist analysis of myths has acquainted us with the thought that, underneath the narrative surface structure of the various individual myths (a surface structure which we can investigate in its own right) we can detect simple schemas that are recurrent in space and time. Making these schemas explicit enables us to recognise the unity underlying the plurality and pluriformity of myths. Ancient Greek material is unavoidably over-represented in Fontenrose's corpus; it is such material which also offers (that is, within the confines of that corpus) the only window on North Africa and Africa south of the Sahara. For a simple illustration this is no serious defect provided we realise within what kind of self-imposed constraints we are conducting our analysis. Within the theme group 'Agency in Africa' of the African Studies Centre, Leiden, I am now conducting research aimed at making African mythological data available in a format conducive to global comparison. The intercontinental continuity of myths also plays an important role in my forthcoming book *Global bee flight*.

At the moment that they are formulated, applied, transmitted and attested, all these systems of knowledge can only manifest themselves as strictly local, as more or less embedded in a local cultural orientation and in local practices. Yet these local forms are often to be recognised as the results of *transformative localisation*: the embellishment and reformulation, more or less in local cultural terms, of knowledge which in fact comes from elsewhere and which may have a wide regional, even global, distribution.

Epistemological underpinning or socio-political and historical contingency?

Until a few decades ago it was customary to explain the unmistakable success of North Atlantic science by reference to its internal epistemological superiority: its rationality, its unique logic of argumentation, its universal language, its methods which guarantee objectivity, etc. When this explanation was rendered less convincing, other explanations had to be offered for the same success. Harding's point of view is not, of course, the discovery – already accepted decades ago – that North Atlantic science is socio-culturally determined, but her qualified unease with the reductionist explanation ever since given for the success of North Atlantic science, notably those in terms of European expansion, North Atlantic hegemony etc. She wishes to assess if, despite his socio-political and historical critique, it might yet be possible to retain the internal epistemological characteristics of North Atlantic sciences (i.e. the claims of universality, objectivity and rationality) to some extent, in an adapted form. Here she lets herself be inspired, among other things, by two critical schools of research that were triggered, not by the desire to denounce North Atlantic science, but by the desire to purify it from limitations that usually remain masked and unnoticed, but that, if removed, would allow North Atlantic science to realise much more convincingly its value – a value which these studies do not deny and whose epistemological basis they are even to some extent prepared to accept. These two schools are:

- feminist studies of science in the North Atlantic region, and
- studies of the transfer of North Atlantic science to 'the South'.

The underlying argument turns out to consist of a number of tiers.¹⁸ In the first place, because science generates power, women and inhabitants of 'the South' do not wish to be excluded from it, they do not want to be short-changed with a limited selection which is made and lastingly controlled by others (men, 'the North'), and they prefer to bring into that science as much as possible of their own representations. But especially this last, cultural, point, reveals an important second motivation. These previously underprivileged groups are not after raw power but after legitimate power, dignity and self-respect. If science has to be one of the roads reinforcing the identity and the self-determination of those groups of humankind that were hitherto vulnerable and oppressed, then the last thing we need is a science that has just been reduced to a local belief system, substantively contingent and therefore with no credible claims to truth anymore – not a science that has been deprived of its most impressive characteristics, and cast onto the dung pile, the very moment that it comes into reach of these previously excluded groups. Quite on the contrary, under such circumstances of re-empowerment science ought to appear as endowed with the greatest possible intrinsic value, notably by restoring the tradition claims of internal epistemological superiority, or by replacing them by similar but equally powerful claims. Finally a third motivation: in order to be allowed to play along in the scientific game, i.e. to be eligible for scholarships, publication of one's writings, funding of research, senior appointments, those who were previously excluded cannot afford to make light of the internal epistemological criteria imposed by the scientific establishment. On the contrary, they have to present themselves as more rational, more objective and more universal than their male and/or Northern colleagues. Here we witness in a most convincing (and moving) way Harding's own struggle as a feminist and anti-racist philosopher of science.

This type of intellectual movement, and the dilemmas of which it is the expression, we know only too well from the contemporary dynamics of intellectual self-positioning within the globalisation of knowledge production, and the critical reflection upon such globalisation. Let me give another example of the same movement. Today's two most prominent African cosmopolitan philosophers, Kwame Appiah and Valentin Mudimbe, who have attained great mastership and recognition in the circle of North Atlantic knowledge production, have shown themselves to be critical but by and large very tolerant of those circles. The only thing for which they apparently cannot summon such tolerance is the widespread tendency, among African and African American intellectuals, to embrace the popular cultural historical representations celebrating Afrocentrism, and both ethnic and pan-African essentialism. Obviously Appiah and Mudimbe detect here the same pitfall as we have seen detected by Harding, the postcolonial science researchers, and the feminist critics of sciences. For Appiah and Mudimbe, people in or from the South must not allow themselves to be shortchanged, must not resign themselves to an obsolete, dismantled, simplistic,

or ideologically perverted version of such scientific knowledge as circulates globally. For has not state-of-the-art science sufficiently demonstrated that all ethnic and racial identity is mere constructed and illusory? But neither this is the entire story. This honestly responsible and didactic attitude on the part of our cosmopolitan African philosophers does not do full justice to the entire range of variation, nor to the existential intensity and inescapability of identity constructions among their Black colleagues, nor to the facts of intercontinental cultural history – for here Africa does appear, pretty much in the way as popularly claimed by the Afrocentrists, as a relative cultural unity, and as one of the few most important historical focal points of cultural innovation in the history of humankind.¹⁹ Much in the same way, the South and feminist attempts to salvage North Atlantic science by affirming, once more, its internal epistemological superiority, may conceivably be relegated, largely, to these authors' quest for dignity – a strategic interest that does not make them the most credible advocates of North Atlantic science's epistemological superiority in the face of the abundance of evidence of, instead, socio-political and historical factors explaining such a superiority claim. These are dilemmas which, as we shall see, Harding is incapable of resolving.

Nonetheless she departs on her quest to formulate, once more, convincing epistemological standards for North Atlantic science, even though the older, internal epistemological standards appear to be denounced as Eurocentric. She does this in three steps:

- She assesses the characteristic ways in which, from a South perspective, 'European' (North Atlantic) sciences appear to constitute mere local knowledge systems;
- She invokes the local nature of all approaches in science studies; and
- She identifies the need for a powerful epistemology from the perspective of South social and cultural studies of science and technology.

Harding justifies the great simplifications and omissions of her argument by pointing to its intending gains, which she sees as:

the gain of a kind of map in which diverse science studies approaches can be seen each to contribute distinctive resources to more accurate and comprehensive understandings of relations between natural knowledge and social power. It is precisely the lack of such a map, I suggest, that has left obscure important relations between histories of sciences and of cultures (p. 48).

Referring to North social and cultural studies of science and technology since the late 1960s, Harding affirms that no science can avoid reflecting its own socio-cultural environment. There is not one scientific theory that is dictated directly, cogently and without the slightest prejudice, by the evidence (Quine);²⁰ it is this very fact which makes possible a continuous process of scientific innovation, and the choice between rival theories always involves a complex and opaque process in which forms of social organisation and power relations play a substantial role. Thus

the specific characteristic of the local society and local cultural orientation may have an important influence upon the growth of science. In principle it is possible that also scientific theories from other cultural tradition than the North Atlantic one may compete in this game of competitive plausibility, even in the case of the natural sciences.²¹

But while this makes sense at the abstract level, as a theory of the relationship between knowledge production and the society in which it takes place, this is far too deterministic to be convincing. If we agree that all systems of specialist knowledge production constitute ethno-sciences, including North Atlantic science, then they all situate themselves in a field of tension between, on the one hand, knowledge about nature (which has to be valid, at least in part, in order to support such effective extraction from nature—i.e. production—on which the reproduction of society and its members depends), and on the other hand societal knowledge, which is in principle symbolic, creative, and subject to free variation. Against the broad, systematic, long-term tendencies that produce the right science and technology when society is ripe for it (of which numerous examples could be cited),²² there is the free play of the imagination, of idiosyncratic fascinations and experiments, that are not, or only much later, or only in a very different place, picked up by the great movements of society in history. The celebrated history of science in Late Antiquity from Hellenistic times onwards; the rather neglected history of empirical natural sciences in the European Middle Ages; the history of science and civilisation in China—scholarly available in abundance, yet without the local take-off by which it might have completely revolutionised Chinese society—as brilliantly documented in Needham and Wing's famous multi-volume study; the great constancy of the 'secret sciences', especially astrology, throughout a few thousand years of the history of Old World science no matter what the specific socio-political or political economy context; the fact that new scientific and technological developments often may be underpinned by forms of mathematics formulated centuries before with no particular application or purpose at the time except the free play of scholarly imagination; the fact that anthropology, once started as an obvious complement of European expansion, quite soon in its history, by the middle of the twentieth century, turned into the most powerful tool to combat colonialism and imperialism by reference to a now obsolete, but once extremely effective and liberating, cultural relativism – all these are examples of the fact that between knowledge production and the wider socio-political-economic context there is certainly not a one-to-one relation of over-determination, but rather a creative interplay that tells us as much about the constraints as about the freedom of the human condition. I think that this a-historical determinism is one of the main flaws of Harding's approach, although not central to her argument.

Let us continue on the point of the participation of other scientific traditions in a game of competitive plausibility involving also North Atlantic science. While this appears as no more than a theoretical possibility in Harding's argument, in fact it is of course a simple historical given that stands at the very cradle of North Atlantic science. North Atlantic science derived its very origin from other cultural traditions

than those of the European mainland. In the Ancient Near East, between Egypt and Mesopotamia, science emerged in the form of systematic knowledge that was gradually expanded on the basis of experience and research, and that was administered by established forms of organisation close to the centres of religious powers – the temples and the ‘houses of life’. It was initially partly a practical science, but especially a science orientated towards magic and divination, something which today we are at liberty to call a pseudo-science, precisely because from that same domain of scientific knowledge production a more valid knowledge of nature developed, with a stricter methodological underpinning of its epistemological claims, in the light of which most earlier forms can be regarded as obsolete. However, let us not forget that from the earliest Antiquity on which we have documentary sources (the end of the fourth millennium BCE), right into the eighteenth century CE, magical and divinatory science constituted dominant forms of knowledge production and of publication, not only in South and East Asia and the Middle East, and not only in the largely illiterate traditions of Africa, but also in Europe. In addition to being an innovative astronomer, Kepler was an astrologist. And even it is a moot point whether the main founder of modern North Atlantic natural science, Newton, was also involved in astrology, he was certainly involved in alchemy, and considered not his contributions to mechanics, optics and mathematics, but his pious studies of biblical time reckoning as his life’s work – enough to demonstrate that at least to a considerable extent he moved in world of thought in which magical and divinatory sciences had remained fairly dominant.²³

As a next step Harding shows which traits of North Atlantic science have been identified by South social and cultural research of science and technology, as characteristically North Atlantic, and by implication, as less than universal. Here we are particularly concerned with traits that from a Northern perspective appears as self-evident and which therefore would remain virtually invisible to North researchers.

(a) For instance, Harding mentions Needham’s hypothesis to the effect that the European conceptions of invariable and universal laws of nature were based on a combination of Jewish-Christian representations of divine judgment, coupled to the absolute monarchy in early modern Europe; wherever such traits would be absent, like allegedly in China, the idea of a law of nature would not exist but instead we obtain the Taoist image of a self-regulating nature. (I find this a moot point, for a number of reasons. Harding’s point of reference as a philosopher of science is the history of North Atlantic science in the late modern period, and her knowledge of other periods or regions of the world appears to be pardonably sketchy. A detailed analysis of the concept of logos, first attested in the Pre-Socratic philosopher Heraclitus – albeit in a potentially contaminated Byzantine source²⁴ – suggests that we cannot completely reduce the concept of a law of nature to a Jewish-Christian religious representation. As much as two millennia, as well as a few thousand kilometres, separate Heraclitus from the early modern absolute monarchy in Europe, but similar forms of royal rule, although rather absent from ancient Greece in the classical period, did inform the great states of the Ancient Near East, among which Greek

communities often constituted an underprivileged cultural, social and political periphery. Moreover in later periods of Chinese history than the emergence of Taoism (in the second half of the first millennium BCE) there was a considerable degree of political centralisation. I believe Harding misrepresents Needham, whose erudition gives far less reason for doubt than Harding's.

But, as Harding continues, while on the one hand Christian culture may have furthered the growth of natural science through the concept of a law of nature, on the other hand it retarded the same process by the idea that heaven was composed of fixed crystal concentric orbs. (Here we detect another flaw in Harding's knowledge of the history of science: the idea she cites is already found in Anaximenes and Aristotle,²⁵ and was simply inherited by Christianity as part of a fairly limited selection of classical scholarship available to the early Church).

(b) Further, the growth of North Atlantic science would owe much to European expansion in the same early modern age. Science picked problems which related to that expansion – obviously an example of science and society reflecting each other rather than being perpendicular or unrelated, as in free variation. In addition to the examples that Harding gives, one might cite here the example of the invention of the chronometer, John Harrison's successful response (developed in the years 1729-1760) to a context already launched by the British government in 1714 for a prize of 20,000 pounds to determine the longitude of a ship within thirty nautical miles, after a voyage of six weeks.²⁶ But the situation did not change dramatically in the course of centuries: 'We can generalize the point. the world was added as a laboratory to modern science in Europe through European expansion, and continues to so function today through the science and technology components of 'development' that are controlled by the cultures of the North' (p. 54).

(c) An important goal of science was to facilitate European appropriation, not to reduce the local costs of such appropriation, not to improve local conditions regardless of the interests invested in the European presence. The benefits of science accrue to those who are already privileged (the inhabitants of the North Atlantic region, and the South elites in collusion with the latter). With the aid of science these can realise their extraction and exploitation of natural resources in the South, whereas the costs are carried by others. In general this cost/benefit distribution remains invisible because it is dismissed as scientifically irrelevant.

(d) The claim that science could be value-free and culturally neutral is in itself already unmistakably North Atlantic and betrays - along with the emphasis on the abstract and the formal - a bureaucratic rationality (cf. Weber) that is likewise particularly North Atlantic. For this reason the introduction of modern science into another culture is always a brutal penetration. Such objectivity and universality as are claimed by North Atlantic science privileged North Atlantic experts above local knowledge and local priorities.

Finally Harding discusses two crucial problems:

- (i) how may local characteristics of a science (i.e. characteristics which do not just inform its superficial appearances but its very cognitive core) function as growth points of knowledge? And
- (ii) how to respond to the South's need for a more powerful internal epistemological underpinning of science?

Whereas her concept of cultural was already obsolescent (she entirely follows the classic convention of defining culture as a bounded form of life, which is learned, designated by an ethnic name, internally integrated, and within whose unitary conceptual space a total human life from cradle to the grave can be realised),²⁷ in her discussion of point (i) above her concept of culture totally shipwrecks – it merges into one of 'local reproductive population' (whereas of all things the distinction between learned and genetically innate is central in almost any accepted definition of culture). 'Cultures develop biological traits to deal with their environments: lungs to accommodate high-altitude conditions, inherited resistances to malaria, dark or light skins to deal with the effects of differing exposures to the sun, etc.' (p. 55).

It is amazing to see that someone who shows herself to be so subtly sensitive to world-wide patterns of inequality and power in the production of knowledge, but can be so insensitive to concepts as culture and race (*pace* Harding 1992) which had yet to become the central political concepts of our time. Nonetheless, this false start still proves to lead to an interesting insight. For if we accept that any society, in order to survive (other than parasitically), must supply its members with valid knowledge about nature, then we are justified to pose, with Harding, that:

'These Acultural differences' create possibilities for different cultures all to contribute to the expansion of knowledge about the natural world. The claim is here not that belief based on some set of local interactions is always more accurate; very often it is not. (...) Rather the claim is that cultures' different locations in heterogeneous nature expose them to different regularities of nature, and that exposure to such local environments is a valuable resource for advancing collective human knowledge. Cultures are repositories for historically developed and continually refined knowledge about different parts of nature' (p. 57).

Subsequently, every 'culture' (I prefer to speak of cultural orientation, to avoid the reification attached to the classic concept of culture) makes a different use of its local experience of nature, and this leads to distinct forms of knowledge. Therefore every cultural orientation approaches nature with a different discursive tradition, which gives rise to a different representation of nature, and which makes a different science possible. And within each cultural orientation peoples organise themselves in a specific manner for work, including the work of the production of scientific knowledge. These points define a wide range of variation, which, coupled to the continuous dynamics of change within nature itself, turns local conditions into an inexhaustible source of resources to contribute to human knowledge. (Elsewhere in

her argument Harding speaks of the devastation and the plunder which was perpetrated in the name of science during the period of European expansion. But not all changes which humans have effected upon nature can be brought under this heading. Having arrived at the point of the endless variability of the local experience of nature and of the local cultural interaction with nature, Harding overlooks the interesting possibility that local nature responds to a specific local cultural orientation. For example, specific flora and fauna may emerged, or rather be selectively privileged, in response to centuries of exposure to specific methods in agriculture, animal husbandry, habitation etc.) In addition to such social and cultural factors, of course, political and economic ones must also be considered.

An epistemological underpinning, after all?

It is now time for us to see whether we can reinforce the epistemological underpinning of science from an intercultural perspective. Harding begins this part of her argument with a most interesting claim:

Southern SCSSTs ['Social and Cultural Studies of Science and Technology'] relocation of science and technology studies on to the historical maps generated by the postcolonial, single-stream global histories is clearly intended to provide not just another, culturally local account on an epistemological par with Eurocentric, single-stream histories of science and technology, but, instead, an account that is more objective and rational. However, to claim such an epistemological status does not require denial of the fact that Southern SCSSTs are constituted by their local cultures and practices. Instead, such a claim recognizes that at some moments in history and culture, certain locally generated cultures and practices can provide knowledge of interest far beyond the locations where it was generated. It is not just that such 'local knowledge' travels well and far, but that it travels in a determinate historical relationship to other knowledge claims: it overtly contests them, claiming that they lack maximal accuracy and comprehensiveness. It claims greater objectivity, in that it can identify distorting or limiting features of the claim it contests (p. 59).

This claim is interesting for a number of reasons. Not in the last place because it seems to contain the promise that North Atlantic science's claims to superiority may, after all, turn out to be justified. If such science studies as have been undertaken from the South may turn out to be the superior products of a privileged situation in space and time, then it is in principle thinkable that North Atlantic science also, for comparable reasons of a privileged situation in space and time, might also turn out to be such a superior product. I am not just being hypercritical or sarcastic. Harding definitely turns this promise into a firm claim before the end of her argument, affirming the superiority of North Atlantic science as if we had never embarked on our quest in the first place!

At least as important is that from a specific point of view, self-evidences appear in a new, revealing light, which is how the growth of knowledge is realised. But as soon as we ask ourselves what is the specific point of view which appears to be illuminating to Harding, we once again find her argument thwarted by an inadequate

concept of culture. Here the point is not that she confuses culture with demography; but she confuses culture and 'a geographical provenance that is marked as non-North Atlantic' - with a myopia that may in part be caused by the common, non-specialist, i.e. non-anthropological - American language use of today, (cf. the expression 'ethnic food' for anything of a culinary pattern that is not white Anglo-Saxon Protestant, as if the latter were not inherently 'ethnic' too simply by virtue of being socio-politically dominant). The South science studies to which Harding refers²⁸ have been largely undertaken by researchers working in or originating from the South Asian subcontinent. They are excellent studies, based on a sophisticated methodology, written in superior English, and often published by international, or rather intercontinental publishing houses. Let us admit that the authors occupy a structurally different place in the intercontinental production of science from, say, their colleagues who were born and bred in the North Atlantic. Yet many of these South researchers may hold appointments, or have done so, at prominent academic institutions in the North Atlantic region. What is it that marks these studies as local, and as specific products of a distinct culture that rejects the products of North Atlantic culture? Such studies are brought to fruition, in book form, in a felicitous combination of two situations, neither of which can be convincingly identified as the manifestation of a distinct local culture:

- (i) the critical reflection upon a past in which third persons, with whom the author identifies, were exposed to colonial oppression, exclusion and other forms of humiliation;²⁹
- (ii) the effective acquisition of a globally circulating academic subculture.

What Harding calls 'local culture' and treats as a source of superior (for more rational and more objective) scientific insight, is in fact (as science is so often) not a reflection of local society in South Asia, but perpendicular to the latter, amounting instead to a variety of a critical *prise de conscience* within the globalised pursuit of science, underpinned by a personal identity construction as under (i). Such authors' distancing from the North Atlantic hegemonic discourse springs not so much from a South Asian cultural orientation which all these authors may have in common, but from the coupling of a personal identification with the universalist values of equality, justice, dignity, liberating potential, and the societal mission of society. Some of these may resonate with traditional South Asian cultural orientations but by no means all: not equality but inequality has been the basic orientation of South Asian society for three millennia. By and large however they must be considered elaborations of a global intellectual elite subculture, which has strong roots in the North Atlantic. *Thus local cultural and local knowledge which Harding, for reasons of political correctness, invokes as a source of superior knowledge, appears to be a anti-hegemonic myth (albeit a highly sympathetic one, let there be no doubt about that).* The local to which she calls attention amounts to a strategically chosen position of critical distance (or of selective critical distance) within the North Atlantic regime of subjugation through knowledge production - it is a critical alternative which does not have to be derived from South

Asian traditional culture (where I suspect it cannot be found), because it is abundantly available within the North Atlantic social and historical sciences, with their partly Marxist and social-critical roots. Although being an Indian intellectual in the contemporary world system does help, one does not have to be an Indian to come to such a critical position: being young, being a woman, being gay, coming from a working-class background (like in my case), any of these backgrounds may bring one to the same critical position, and even a highly privileged background does not preclude such a positioning, as it well illustrated by the revolutionary sons of the upper class, such as Willem Wertheim and Martin Bernal.

In addition to local South culture, the female perspective also features rightly as an illuminating alternative in Harding's argument, throwing into relief 'conceptual power practices' (Dorothy Smith) much more clearly.³⁰ While Harding's approach to South culture remains abstract and 'politically correct' to the point of distortion, as we have seen, with regard to the feminist perspective she speaks from the personal experience of many years, and with much great power of conviction.

Having made these arguments in which it is clear that objectivity and rationality are beginning to take on a new meaning regardless of the traditional internal epistemological claims, Harding finally investigates whether there are reasons to go on making the third claim with regard to North Atlantic science: the claim of universality. Her formulation of the problem is so striking that it almost appears as the very solution to the problem:

In contrast to the case with only local knowledge systems, people from other cultures who do not share each other's values and interests can nevertheless understand and use such real sciences, and whether or not they understand and use them, the universally operative natural forces that shape their lives can be predicted and explained by the laws of nature that real sciences articulate. In such accounts, terms such as 'universal science', 'universally valid claims', and 'universally operative forces' call up a number of different meanings originating, evidently, in everyday uses of the term, as any dictionary reveals (p. 61).

In the first place she rejects the idea that only value-free science can be universally valid. For are not all claims to scientific and technological knowledge local, in the sense that they spring from the cultural practice of specific knowledge projects? Value commitment, she claims, is a positive factor in the growth of knowledge.

But if the solution does not lie in value-freeness, could the universal validity of science then mean that its authors hail from many different cultures and adhere to many different specific belief systems? Harding acknowledges that in fact all involved must endorse a scientific subculture, which is in principle perpendicular to their various cultural identities outside science: 'So why could they not all also agree to scientific claims permeated by Confucian, Brazilian, or African "cultures and practices?" (p. 61).

Harding finds this a non-trivial and promising point of view, because it opens up the possibility that scientists could agree on scientific claims that are not rooted in

North Atlantic culture and practice. She reminds us of the fact that Indian mathematical concepts, Arabian numbers³¹ and Chinese acupuncture have been incorporated in global science – examples of an important theme in South science studies. (But here again rises a moot point. The incorporation of Chinese acupuncture in global science appears to have been merely at the level of condoning practices and possibly making them eligible for insurance refunds. The extensive revision of cosmopolitan science so as to incorporate the acupunctural meridians and nodes as a factual reality largely remains to be undertaken. Here again it appears that Harding's idea of the history of science and of cultural specificity is much too static. In the first place, cultures do not exist, and the appeal to distinct cultures is an artefact of the contemporary socio-political situation which privileges cultural identity as a major asset within the arena of the politics of recognition. Secondly, beyond the reification of culture, let us admit that there is some truth the notion of the specificity of a considerable number of parallel cultural orientations, none of which however are sufficiently distinct and comprehensive to allow adherents to live their entire life from the cradle to the grave; but then the scientific cultural orientation, or any number of such scientific cultural orientations, does not necessarily coincide with other cultural orientations outside science, but only partially overlaps with it or is perpendicular to it. A scientific cultural orientation is often an isolated, important body that, rather than springing from a local cultural orientation, needs to be specifically adapted, through a process of transformative localisation, in order to be accommodated. And thirdly, the history of science is not only, and not in the first place, a process of the contemporary convergence (real, potential, or thwarted) of initially independent and irreducible distinct cultural positions. The distinctiveness in itself is largely the product of two factors working upon an initially more unitary input. These two factors are, in the first place, transformative localisation (which helped turn Babylonian and Egyptian science into Greek science, Greek science into Indian science, Chinese I Ching into the medieval Arabic divination system of 'ilm al-raml, ilm al-ram'l into African divination systems as Ifa (West Africa), sikidy (Madagascar), and hakata (Zimbabwe, Botswana, South Africa), as well as in the European Renaissance magic known as geomancy; and in the second place the geopolitical ideology of European expansion, which (after the early expansionist invention of the interrelatedness of Indo-European languages) could hardly afford to see identity between the cultural history of the colonisers and the colonised, and therefore had to invent difference where in fact there was largely the sharing of a joint history for millennia. And fourthly, a problem that Harding does not seem to perceive at all: given the hermeneutical impossibility of representation without violence, it is so very difficult to represent non-North Atlantic knowledge systems in such a way that

- (a) the rendition is not severely mutilated by the imposition of an alien, North Atlantic model (as happens in many contemporary, highly politicised studies of so-called indigenous knowledge systems, where local knowledge appears

- in commoditified and juridical forms as if they were initially conceived along North Atlantic lines in the first place);
- (b) the internal richness and complexity of the knowledge system can still be more or less appreciated.

Especially the introduction of African knowledge within the global, North Atlantic-dominated edifice of knowledge is difficult and still largely in its infancy, for a number of reasons.

- Many African knowledge situations are illiterate;
- In many African situations knowledge features as personal property;
- Many African knowledge situations are characterised by practices of secrecy;
- Many African knowledge situations have religious and occult connotations, which are very difficult to transfer to a North Atlantic science emphatically identified as secular and rationalistic;
- There is the point, also articulated by Harding, of the paralysing effect of North Atlantic science, which on the side of local African knowledge systems brings about such distress that exchange on an equal footing is virtually impossible;
- And finally, the discourse on African scientific systems is still insufficiently developed, and it is still in danger of being too apologetic, even condescending, or worse still, racist.³²

Another reason for the universality claim is that nowadays many people from many different cultural orientations and geographical locations wish to borrow elements from North Atlantic science for local use far from the point of origin of these elements. Of course this is nothing new. In the same way Babylonian astronomy, the Phoenician alphabet, Arabic numbers or Chinese acupuncture have been appropriated, without it being necessary to adopt the wider cultural embedding which these forms of knowledge had at their origin. With contemporary globalisation the frequency of such appropriation has greatly increased, but the fact in itself is of all ages. Here again we meet the tension between the empirically valid and the societally valid: if these and other knowledge systems which have been effectively and widely appropriated far outside their origin were completely and irrevocably defined by their original societal setting, such appropriation would have been impossible unless under conditions of the wholesale adoption of the original culture - which seldom is the case. The relative, 'perpendicular', independence of knowledge from society, and the high probability that a knowledge system contains elements that amount to valid knowledge about culture, each constitute major factors towards the possibility of such appropriation. (Of course, in the case of conventional formal systems such as an alphabet, valid knowledge is not at stake, only relative cultural independence; valid knowledge is however at stake when it comes to such borrowings as astronomy). So, part of the explanation of the universality claim of North Atlantic science lies in

the possibility of it containing valid knowledge about nature. If it does, such science will demonstrably hold true far outside its origin: the aeroplane will not crash. Harding admits that in the same way also science from outside the North Atlantic may work: Chinese acupuncture, Ptolemaic astronomy (which she might have recognised as mainly a Hellenistic reformulation of Babylonian astronomy), and Aristotelian physics (which she might have designated, more precisely, as Archimedean physics), also turned out to explain much and to predict much, even though the later explanations by Copernicus and Newton are superior. In other words, and once more: the North Atlantic does not have the monopoly to valid knowledge about nature. (This is the point where Harding arrives at her formulations in terms of some sort of scientific biodiversity of knowledge systems, triggered by the different local natural surroundings).

However, Harding does not so easily revert to the position that the universality claim may be simply based on the sheer validity of scientific knowledge. Before she gets there she first draws attention to alternative explanations on this point, as advanced by such science researchers as Latour.³³ These writers sought to answer this question by pointing to the wide networks of communication through which heterogeneous and isolated form of knowledge could be mobilised at all sorts of places and times. In fact, the history of the 'secret sciences' all across the Old World is one example of such a large and enduring network. The argument is persuasive up to a point. It makes the claim to universal knowledge appear, not as an intrinsic characteristic of that knowledge, but as a social product of interaction and of communication technology. What is important here is the idea that it is the privileged *recognition* as valid knowledge, which is thus attained as the result of a social process. But recognition of validity is not the same as validity. That validity and its universality then still leads us back to the epistemological condition which Harding, at this point in her argument, pushes under the table. It is the internal epistemology of North Atlantic science (which however in principle is also applicable to non-North Atlantic science) which is thus smuggled back in.

This finally brings Harding to four processes which in a unique way have privileged North Atlantic science regarding its claim to universality. European expansion offered the opportunity:

- (i) to test out European scientific insights all over the world as if in one big laboratory;
- (ii) to scrutinise the entire world for fragments of local knowledge that could be integrated within European science;
- (iii) to destroy local knowledge systems and technologies in favour of European alternatives, and; most importantly
- (iv) for the predatory conceptual framework of European science, which through a constant process of substitution of the abstract for the local and concrete, replaces local knowledge (for instance a culture-specific vision upon local nature) by European knowledge (for example in terms of scientific taxonomy

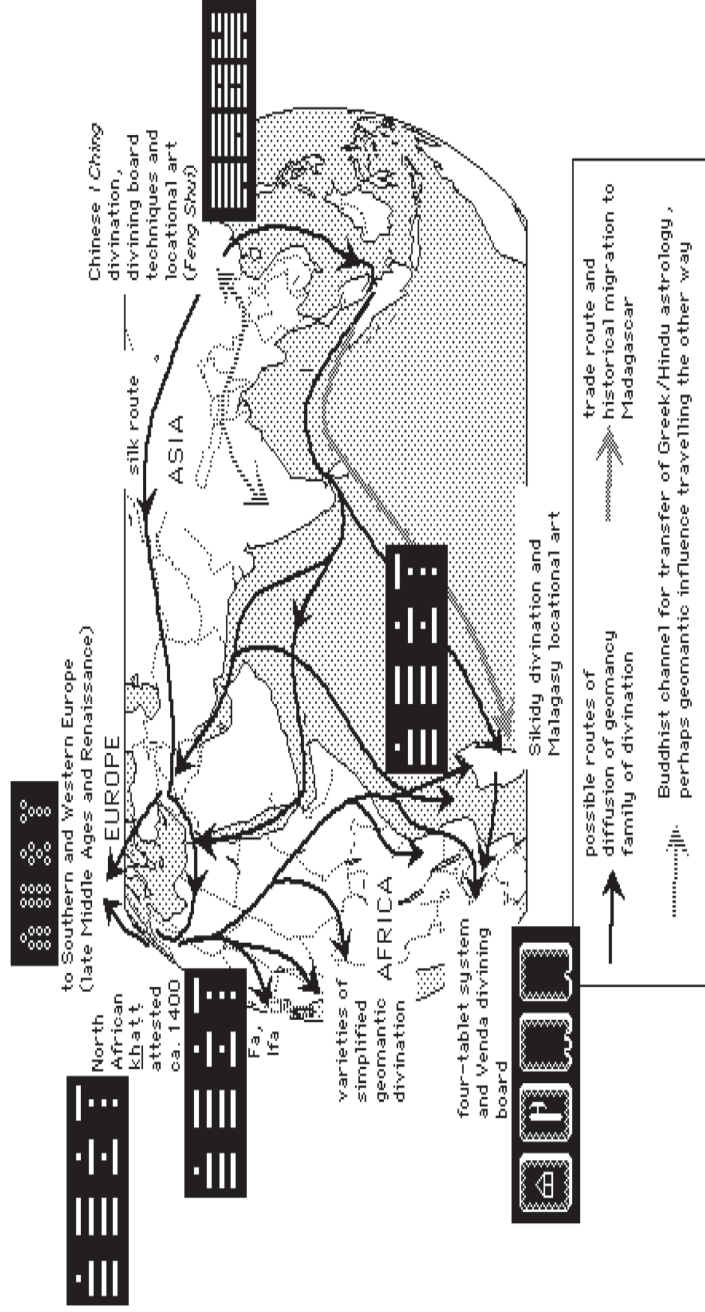
and ecology; thus local totemic animals become Marsupialia). In this way the illusion could be established that only North Atlantic scientific knowledge is real, valid knowledge.

Harding is rather optimistic about the potential of South science studies to counter these developments. However, once more she overlooks the fact that most South science researchers, because of their commitment to intercontinental academic life, are at least in their professional identity fairly alienated from any local South culture. More important, she does not in the least indicate what the possible strategies could be:

- (i) To identify valid scientific knowledge in other cultures (here there is the problem of subordination: how could such an identification take place in any other way than by using North Atlantic science as a touchstone?)
- (ii) To bring such valid knowledge within the orbit of globally available and accepted knowledge.

Finally she makes too much of the binary opposition between the local and the global. In fact this is a pitfall. All knowledge is always local in the sense that it is acquired and administered by a concrete set of people, but the very possibility of the mediation of knowledge beyond that initial set of people (a possibility given by the existence of language, cultural orientation, interaction, and the globular shape of the earth) any knowledge has in principle the potential of spreading to a global format. And that has happened with much local knowledge, in a general process that has recently been intensified by the spread of education, literature, and the Internet.

Elsewhere³⁴ I have tried to approach the same problem of the opposition between the local and the global in terms of the question whether contemporary communication and information technology (ICT) is, or is not, at home in Africa. The answer turned out to be surprising. On the one hand I had to admit that also in the North Atlantic society ICT is not self-evidently at home: it first had to be enculturated there, even though in many ways ICT bears the traces of having been mainly conceived and implemented by members of North Atlantic society. On the other hand the appropriation and enculturation of exotic technology and prestige goods which at the same time symbolise and effectively underpin local power, has a history of millennia among the political and social elites of Africa. ICT fits this framework very well indeed. And finally it turned out that African are remarkably successful in the appropriation of ICT, a process in which they exploit not only global factors (such as the fact that industry needs customers no matters where, and the fact that ICT can be used as a black box without the user being required to have more than nominal knowledge about its internal working), but also local African factors such as the long history of African formal systems, and a much greater emphasis, in Africa, on rhizomatic (network-like) structures and processes, which although rather at variance with the dominant forms of social organisation in the North Atlantic, yet have a considerable formal similarity with hypertext and hyperlinks in ICT. Thus it appears that between the local and the global there is not the insur-



Old World geomantic variations: hypothetical connections

mountable, lapidary difference as suggested by the binary opposition, but the latter is largely, Derridean fashion, resolved in a tension relation, where both poles need to be simultaneously appreciated in the analysis.

At the end of the exciting quest on which Harding has taken us, we are beginning to realise that cultural specificity and ethnic appropriation may all amount to ideological rhetoric. In the last analysis all knowledge has always both a local and a global aspect in the sense that it is in principle an achievement of humankind as a whole, in principle communicable as such. This involves more than the epistemologically underpinning of procedures along which that knowledge can be valid or true knowledge. Truth plays scarcely a role in Harding's argument. Yet even she cannot escape the idea that much of North Atlantic knowledge is, after all, valid knowledge, which may be effectively applied far outside the North Atlantic region, and not only for reasons of social and political hegemony - and that in fact the same applies to much knowledge produced outside the North Atlantic region. However, the recognition of such validity is a social process, in which global power relations privilege one type of knowledge, and one format of knowledge, far above all others. Only once we have become conscious of these socio-political contingencies, can we realise that the acquisition of such true validity depends, in the first place, on the internal epistemology of any local knowledge system, be it North Atlantic or exotic.

Conclusion

The idea that North Atlantic science is of an incomparably higher order than other local sciences typically forms part of Eurocentrism and European expansionism of the nineteenth and early twentieth centuries. Cultural relativism emerged in the middle of the twentieth century as the Northern intellectual reaction against colonial subjugation, and as the self-evident implication of the theory of the internal systematic nature of local cultural orientations such as was supported by prolonged anthropological fieldwork within one narrowly circumscribed local community. To declare all science including North Atlantic science to be ethno-science is an act of cognitive relativism. From that relativistic perspective the internal epistemology of North Atlantic science (the claims of objectivity, relativity and universality) was declared to constitute a hegemonic myth. Although Harding, by reference to specific studies, contributes much to an understanding of socio-cultural, political and historical factors because of which such claims could establish themselves, in fact she rejects the strong relativism implied in that position: if we deduct all socio-cultural, political and historical factors, and wholeheartedly admit that North Atlantic science is a knowledge system that to a considerable extent has been determined by North Atlantic society and its history, then it still turns out that North Atlantic scientific knowledge is largely valid knowledge, for reasons which cannot be reduced to such over-determination but which instead simply lie enshrined in the internal epistemology which stipulates scientific procedures through which manifestly valid knowledge about nature can be obtained. Thus Harding ends up in a position which, from a very different

point of departure and along a very different argument, has been defended for a considerable period of time by Gellner and his anti-relativist school.³⁵

This would mean that there is something in the contents, the format, the reproducibility, the validity of certain forms of knowledge by which the latter detaches itself definitively from the social contexts in which it was first produced and administered, and is no longer dependent upon those contexts. North Atlantic science is often surrounded by the pretension of such an abstract, universal applicability. However, the depressing results of much international development cooperation demonstrate that it is only under specific additional conditions (relating to physical environment, social context, infrastructure, attitude to work, discipline etc.) that North Atlantic scientific insights can be effectively applied globally. On the other hand we have experienced, over the past few decades, an increased availability and circulation of non-North Atlantic forms of knowledge: through the popularisation of alternative modes of medicine often from an origin outside the North Atlantic, and by the circulation of non-North Atlantic knowledge systems (including methods of divination) in a New Age context, via workshops, books, and more recently especially through the Internet. It is important to investigate to what extent these do contain valid knowledge about nature, and to what extent such valid knowledge may have survived the transformation of such knowledge systems to a globally recognisable and transmittable format. Elsewhere (in my forthcoming book *Intercultural encounters*, Chapter 7, I have done precisely this for the sangoma science of Southern Africa, and the results are very encouraging.

This is where we have to stop, by indicating exciting routes for future exploration. Meanwhile we have made considerable advances. We have gathered some additional insights in the socio-cultural, political and historical factors under which North Atlantic science has been able to claim universality, rationality and objectivity, largely for valid reasons, but still at the expense of other knowledge systems' claim to equally valid knowledge about nature. We have largely rid ourselves from the guilt feeling according to which it could only have been hegemonic or racist reasons that made us attribute a high validity to North Atlantic science, of all knowledge systems. We have recognised that valid knowledge about nature must also abundantly available in non-North Atlantic knowledge systems. We have begun to suspect that non-North Atlantic knowledge systems may even have access to forms of valid knowledge to which North Atlantic science has no access for the time being, because of the admission, in non-Atlantic knowledge systems, of other sources of knowledge than those recognised in North Atlantic science, as well as because of a knowledge situation in which partly different natural phenomena and different socio-cultural organisational forms of the knowers are involved.

Notes

1. This is the revised version of a paper presented at the Colloquium 'La rencontre des rationalités', organised by the African Centre for Advanced Studies, the International Council for Philosophy and Humanistic Studies (CIPSH) and UNESCO, Porto Novo,

Benin, 18-21 September 2002. An earlier, Dutch, version was presented at the annual general meeting, Netherlands Association for the Philosophy of Science, Netherlands Association for the Philosophy of Science, Utrecht, the Netherlands, 23 November 2001. I wish to express thanks to Pieter Boele van Hensbroek, Henk Visser, Bert Hamminga, H. Kuiper, and other participants for their stimulating contributions to the discussion in Utrecht. In the context of the English version I am indebted to Paulin Hountondji for inviting me to participate in the Porto Novo conference, to Cathérine Coquery-Vidrovitch for chairing the session in question, and to various participants for incisive and illuminating criticism.

2. Cf.: Frake, C., 1961, 'The Diagnosis of Disease among the Subanum of Mindanao', *American Anthropologist*, 63:113-32; Frake, C., 1962, 'The Ethnographic Study of Cognitive Systems', in Gladwin, T., & Sturtevant, W.G., eds., *Anthropology and Human Behavior*, Washington: Anthropological Society of Washington, pp. 72-85; Sturtevant, W.G., 1964, 'Studies in Ethnoscience', *American Anthropologist*, 66: 99-131.
3. Cf.: Harding, S., 1976, ed., *Can Theories Be Refuted? Essays on the Durbem-Quine Thesis*, Reidel, Dordrecht, 1976; Harding, S., 1983, 'Why Has the Sex/Gender System Become Visible Only Now?' in: Harding, S., & Hintikka, M.B., eds., *Discovering Reality: Feminists Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science.*, Dordrecht: Reidel, pp. 311-324; Harding, S., 1986, *The Science Question in Feminism*, Ithaca: Cornell University Press; Harding, S., 1991, *Whose Science, Whose Knowledge?*, Ithaca: Cornell University Press; Harding, S., 1992, 'After the neutrality ideal: Science, politics and 'strong objectivity'', *Social Research*, 59: 567-87; Harding, S., 1993, ed., *The 'Racial' Economy of Science: Toward a Democratic Future*, Bloomington, IN: Indiana University Press; Harding, S., 1994, 'Is science multicultural? Challenges, resources, opportunities, uncertainties,' *Configurations*, vol. 2, no. 2, and in David Theo Goldberg, ed., *Multiculturalism: A Reader*, Blackwell, London, 1994; Harding, S., & O'Barr, J., 1987, *Sex and Scientific inquiry*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1987.
4. Harding, S., 1997, 'Is Modern Science an Ethnoscience? Rethinking Epistemological Assumptions', in: Eze, Emmanuel Chukwudi, ed., *Postcolonial African philosophy: A critical reader*, Oxford: Blackwell, pp. 45-70.
5. This concerns what Harding calls 'mainstream Northern social and cultural studies of science and technology', cf.: Callon, A., & Latour, B., 1981, 'Unscrewing the Big Leviathan: how actors macrostructure reality and how sociologist help them to do so', in: Knorr-Cetine, K., & Cicourel, A.V., *Advances in Social Theory and Methodology*, Boston: Routledge and Kegan Paul pp. 277-303; Cartwright, N., 1983, *How the Laws of Physics Lie*, New York: Oxford University Press, Dupré, J., 1993, *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations for the Disunity of Science*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1993; Fausto-Sterling, A., 1985, *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, New York: Basic Books; Feyerabend, P., 1975, *Against Method*, London: New Left Books; Haraway, D., 1989, *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*, New York: Routledge; Hayles, N.K., 1992, 'Gender encoding in fluid mechanics: masculine channels and feminine flows', *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol.4: 17-44; Keller, Evelyn Fox., 1984, *Reflections on Gender and Science*, New Haven: Yale University Press; Kuhn, T.S., 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, Second edition, Chicago: University of Chicago Press; Latour, B., 1987, *Science in action*, Cambridge, MA: Harvard

- University Press; Latour, B., 1988, *The Pasteurization of France*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1988; Latour, B., 1993, *Petites leçons de sociologie des sciences*, Paris: La découverte; also published as *La clef de Berlin: Et autres leçons d'un amateur de sciences*, Paris: La découverte; Latour, B., & Woolgar, S., 1979, *Laboratory Life: The Social construction of Scientific Facts*, Beverly Hills, CA: Sage; Nandy, A., 1990, ed., *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity*, Delhi: Oxford University Press; Pickering, A., 1984, *Constructing quarks*, Chicago: University of Chicago Press; Pickering, A., 1992, ed., *Science as Practice and Culture*, Chicago: University of Chicago Press; Proctor, R., 1995, *Cancer Wars: How Politics Shapes What We Know and Don't Know About Cancer*, Boston: Basic Books; Rouse, J., 1987, *Knowledge and Power: Toward a Political Philosophy of Science*, Ithaca: Cornell University Press; Schuster, J.A., & Yeo, R.R., 1986, *The politics and rhetoric of scientific method*, Dordrecht: Reidel; Serres, M., & Latour, B., 1995 *Conversations on Science, Culture and Time*, Ann Arbor: Michigan University Press; Shapin, S., & Schaffer, S., 1985, *Leviathan and the Air Pump*, Princeton: Princeton University Press; Turnbull, D., 1993, 'Local knowledge and comparative scientific traditions', *Knowledge and Policy*, vol. vi, nos iii-iv, 1993, pp. 29-54; and Sandra Harding's own work as cited above.
6. Ethnoscience (or what Harding calls 'comparative ethnoscience approaches') represents a movement that was initially independent from the 'mainstream Northern social and cultural studies of science and technology'. For seminal references, see footnote 2.
7. Cf. Lévi-Strauss C., 1962a, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon ; Lévi-Strauss, C., 1962b, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris: Presses Universitaires de France.
8. My use here of the North Atlantic scientific terminology for such animals is a conscious form of violence, meant to bring out the inequality and hegemonic tendencies inherent in the naïve comparison of local ethno-sciences.
9. van Binsbergen, W.M.J., 1992, *Tears of Rain: Ethnicity and history in central western Zambia*, London/Boston: Kegan Paul International; van Binsbergen, W.M.J., forthcoming, *Global Bee Flight: Sub-Saharan Africa, Ancient Egypt, and the World - Beyond the Black Athena thesis*.
10. Armstrong's assertion that totemism has only a very limited occurrence in Africa (he mentions only the Baganda of Uganda) is only saved by a very restricted definition of the phenomenon; Armstrong, W.E., 1961, 'Totemism', in: Ashmore, H.S., 1961, ed., *Encyclopaedia Britannica: A new survey of universal knowledge*, Chicago/London/Toronto: *Encyclopaedia Britannica*, XXII: 317-320. If we define totemism, along Lévi-Straussian lines, as a social classification system based on binary oppositions between named aspects of the surrounding non-human world, then the phenomenon is very widespread indeed in Africa, the clan (named after a locally recognised totem) being a conspicuous unit of social organisation throughout the Bantu-speaking realm, and well beyond. A generous selection from the vast literature: Aguessy, H., 1983, 'Cadre théorique: Les concept de tribu, enthnice, clan, pays, peuple, nation, Etat etc., et les sociétés africaines', *Présence africaine*, 127-128: 17-42; Ankermann, B., 1915, 'Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika', *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 47: 114-180; Beaton, A.C., 1936, 'The Bari: Clan and Age-Class Systems', *Sudan Notes and Records*, 19/1:109-145; Comaroff, Jean, and John L. Comaroff, 1992, 'Totemism and Ethnicity', in: Comaroff, Jean, and John L. Comaroff, eds., *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, CO: Westview Press, pp. 301-323; d'Hertefeldt, M., 1971, *Les clans du Rwanda ancien. Eléments d'ethnosociologie et*

- d'ethnobiologie*, Tervuren: Musée royal de l'Afrique centrale, (Annales, Série in-80., Sciences humaines, 70), Butare: Institut national de Recherche scientifique (publication no. 7); Driberg, J.H., 1939, 'Clan Functionaries', *Journal of the Royal African Society*, 38/150, 65-74; Ejiofor, L. U., 1981, *Dynamics of Igbo Democracy: A Behavioural Analysis of Igbo Politics in Aguinyi Clan*, Ibadan: University Press; Fortes, M., 1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, London: Oxford University Press. Further on clans: von Sicard, H., 1950, 'The origins of some of the tribes in the Belingwe Reserve: 7. The Twamamba under Chief Chitawudze and the Pfuko Clan', NADA (Southern Rhodesia Native Affairs Department Annual), 27: 7-19; Griaule M., 1957, *Symbolisme d'un temple totémique soudanais*, Roma: *Compte rendu du Congrès sur le Symbolisme cosmique des monuments religieux*, XIV; Hartland, E.S., 1915, 'Totemism', *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Hastings, J., with Selbie, J.A., & Gray, L.H., eds., Edinburgh: Clark / New York: Scribner, pp. XII: 393-407; Haudricourt, André G., 1964, 'Nature et culture dans la civilisation de l'Igname: l'origine des clones et des clans', *L'Homme*, IV (1964), 93-104; Lopes, E.A. Correia, 1945, 'Observações sobre os clans no papel Manjaco', *Mundo Português* 12: 139; Moret, A. and C. Davy, 1926, *From Tribe to Empire*, V. Gordon Childe, trans. New York: Knopf; orig. *Des clans aux empires: L'organisation sociale chez les primitifs et dans l'ancien Orient*, Paris: Albin Michel 1923; Newbury, D., 1980, 'The clans of Rwanda: An historical hypothesis', *Africa*, L, 4, 389-403; Quintino, F.R.R., 1964, 'O totemismo na Guiné Portuguesa', *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, Bissau, 19, 74: 117-128; Schlee, G., 1989, *Identities on the move: Clanship and pastoralism in northern Kenya*, Manchester/New York: Manchester University Press & St. Martin's Press; Seligman, C.G., n.d., *Report on Totemism and Religion of the Dinka of the Sudan*, Khartoum: Sudan Press; von Sicard, H., 1962, 'Lemba clans', NADA (Southern Rhodesia Native Affairs Department Annual), 39: 68-80; Willoughby, W.C., 1905, 'Notes on the totemism of the Becwana', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 35: 295-314. In Zambia, for instance, totemic clans are ubiquitous and have been treated in passing in much of the extensive ethnographic literature, usually under the heading of 'clanship': Apthorpe, R.J., 1959, 'Northern Rhodesia: Clanship, chieftainship and Nsenga political adaptation', in R.J. Apthorpe, ed., *From Tribal Rule to Modern Government*, Lusaka: Rhodes Livingstone Institute, Thirteenth Conference Proceedings, pp. 69-98; Munday, J.T., 1960, 'Some traditions of the Nyendwa clan of Northern Rhodesia', *African Studies*, 14, 4: 435-54; White, C.M.N., 1957, 'Clan, chieftainship and slavery in Luvala political organization', *Africa* 27: 59-75; Jaeger, D., 1973, 'A General Survey of the Historical Migration of the Kaonde Clans from Southern Congo into Zambia', *Tropical Man*, 4 (1971): 8-45; Doucette, Joseph Melvin, n.d., *The clans of the Bemba and of some Neighbouring Tribes Kasama* (Zambia): Malole Parish; Cunnison, I.G., 1950, *Kinship and Local Organization on the Luapula*, Livingstone: Rhodes-Livingstone Institute, Communication no. 5; Cunnison, I.G., 1959, *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia: Custom and History in Tribal Politics*, Manchester: Manchester University Press; van Binsbergen, W.M.J., 1992, *Tears of Rain: Ethnicity and history in central western Zambia*, London/ Boston: Kegan Paul International, *passim*.
11. Cf. van Binsbergen, W.M.J., 2002, 'From an African bestiary to universal science? Cluster analysis opens up a world-wide historical perspective on animal symbolism in divine attributes, divination sets, and in the naming of clans, constellations, zodiacs, and lunar mansions', now being finalised for publication, meanwhile at: <http://www.shikanda.net/>

- ancient_models/animal.htm; van Binsbergen, W.M.J., in press, 'Chapter 8: Exploring the ancient cosmology of the lion and the leopard', in my *Intercultural encounters: African, anthropological and historical lessons towards a philosophy of interculturality*, Berlin: LIT, ch. 8.
12. Cf. Stricker, B.H., 1963-1989, *De geboorte van Horus*, I-V, Leiden: Brill voor het Vooraziatische Genootschap Ex Oriente Lux. I am preparing an extensive summary of Stricker's argument for the greatly expanded reprint of the collection: van Binsbergen, W.M.J., 1997a, ed., *Black Athena: Ten Years After*, Hoofddorp, Dutch Archaeological and Historical Society, numero special de Talanta: Proceedings of the Dutch Archaeological and Historical Society, vol. 28-29, under the title of *Black Athena Alive* (Berlin etc.: LIT).
 13. Allegro, J.M., 1970, *The sacred mushroom and the cross*, London: Hodder & Stoughton.
 14. Stol, M., with the collaboration of F.A.M. Wiggermann, 1983, *Zwangerschap en geboorte in Babylonië en in de Bijbel*, Leiden: Brill; expanded and revised English edition, *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean setting*, Cuneiform Monographs 14, Groningen: Styx.
 15. Needham, J., with Wang Ling, 1956-, *Science and civilisation in China*, 12 vols to date, Cambridge: Cambridge University Press.
 16. Cf. Hébert, J.C., 1961, 'Analyse structurale des géomancies comoriennes, malgaches et africaines', *Journal de la Société des Africanistes*, 31, 2: 115-208; Jaulin, R., 1966, *La géomancie: Analyse formelle*, *Cahiers de l'Homme*, Ethnologie-Géographie-Linguistique, N.S., iv, Paris: Mouton; Jaulin, R., 1991, *Géomancie et islam*, Paris: Christian Bourgeois; Kassibo, B., 1992, 'La géomancie ouest-africaine: Formes endogènes et emprunts extérieurs', *Cahiers d'Etudes Africaines*, 32, 4, no. 128: 541-596; Maupoil, B., 1943, 'Contribution à l'origine musulmane de la géomancie dans le Bas-Dahomey', *Journal de la Société des Africanistes*, 13: 1-94; Skinner, S., 1986, *The oracle of Geomancy: Divination by earth*, Bridport (Dorset)/San Leandro (Cal.): Prism Press; first ed. 1977; Trautmann, R., 1939-1940, *La divination à la Côte des Esclaves et à Madagascar: Le Vodoù Fa - le Sikidy*, *Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire*, no. 1, Paris: Larose; van Binsbergen, W.M.J., 1994, 'Divinatie met vier tabletten: Medische technologie in Zuidelijk Afrika', in: *Sjaak van der Geest, Paul ten Have, Gerhard Nijhoff en Piet Verbeek-Heida*, eds., *De macht der dingen: Medische technologie in cultureel perspectief*, Amsterdam: Spinhuis, pp. 61-110; van Binsbergen, W.M.J., 1995, 'Four-tablet divination as trans-regional medical technology in Southern Africa', *Journal of Religion in Africa*, 25, 2: 114-140; van Binsbergen, W.M.J., 1996a., 'Time, space and history in African divination and board-games', in Tiemersma, D., & Oosterling, H.A.F., eds., 1996a, *Time and temporality in intercultural perspective: Studies presented to Heinz Zimmerle*, Amsterdam: Rodopi, pp. 105-125; van Binsbergen, W.M.J., 1996b, 'Transregional and historical connections of four-tablet divination in Southern Africa', *Journal of Religion in Africa*, 26, 1: 2-29; van Binsbergen, W.M.J., 1997b, 'Rethinking Africa's contribution to global cultural history: Lessons from a comparative historical analysis of mankala board-games and geomantic divination', in *van Binsbergen* 1997a: 221-254.
 17. Ginzburg, C., 1966, *I Benandanti: Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*, Torino: Einaudi; Eng. tr. 1983, *The night battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Harmondsworth: Penguin; Ginzburg, C., 1992, *Ecstasies: Deciphering the witches' sabbath*, Harmondsworth: Penguin Books; reprint of the first English edition, 1991, Pantheon Books; translation of *Storia notturna*, Torino: Einaudi, 1989.

18. I reconstruct this with somewhat more emphasis than Harding does at least in the beginning of her argument, however, also see 59ff.
19. Cf. Appiah, K.A., 1993, 'Europe Upside Down: Fallacies of the New Afrocentrism', *Times Literary Supplement* (London), 12 February, 24-25; van Binsbergen, W.M.J., 1997a, ed., *Black Athena: Ten Years After*, op cit.; van Binsbergen, W.M.J., 2000, 'Le point de vue de Wim van Binsbergen', in: *Autour d'un livre. Afrocentrisme, de Stephen Howe, et Afrocentrismes: L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique, de Jean-Pierre Chabrien* [sic], François-Xavier Fauvelle-Aymar et Claude-Hélène Perrot (dir.), *Politique africaine*, no. 79, octobre 2000, pp. 175-180; van Binsbergen, W.M.J., 2001, 'An incomprehensible miracle', Central African clerical intellectualism and African historic religion: A close reading of Valentin Mudimbe's *Tales of Faith*, paper read at the School of Oriental and African Studies, London, United Kingdom, 1 February 2001; van Binsbergen, W.M.J., forthcoming, *Global Bee Flight: Sub-Saharan Africa, Ancient Egypt, and the World - Beyond the Black Athena thesis*.
20. Quine, W.V.O., 1953, 'Two dogmas of empiricism', in *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1953, pp. 20-46; originally published in *The Philosophical Review* 60 (1951): 20-43.
21. A term borrowed from Martin Bernal; cf. Manning, S.W., 1990, 'Frames of Reference for the Past: Some Thoughts on Bernal, Truth, and Reality', *Journal of Mediterranean Archaeology* 3, 2: 255-74; van Binsbergen, W.M.J., 1997, 'Black Athena Ten Years After: Towards a constructive re-assessment', in van Binsbergen, *Black Athena: Ten Years After*, op cit., pp. 11-64.
22. An inspiring and lasting example of studies along this line is J. Bernal's (M. Bernal's father) four-volume study *Science in History*, written from a vulgar Marxist perspective. But inevitably the book also brings out the limitations of such an approach, in terms of naivety and a-historical over-determining reductionism.
23. Cohen, I.B., 1941, 'Query no. 99: Isaac Newton - an advocate of astrology?', *Isis*, 33: 60-61. Coudert, A., *Alchemy: The philosopher's stone*, London: Wildwood House, 1980, p. 198. In any case Newton was preoccupied with the history of astrology, cf.: Morus (R. Lewinsohn), *Die Enthüllung der Zukunft*, Hamburg: Rowolt, p. 8, cf. Tucker, W.J., 1939, *Principes d'astrologie scientifique*, Paris: Payot. Tester, S.J., 1989, *A History of Western Astrology*, New York: Ballantine, reprint of 1987 first edition.
24. Vergeer, C., 2000, *Het Panterjong: Leven en lijden van Jezus de Nazarener*, Nijmegen: SUN, pp. 306ff, argues the case for a Byzantine text corruption on this in fragment 50; if Vergeer is right there is only fragment 2 as attestation that Heraclitus used the word *logos*, and (despite the frequent and central use of this word in classic Greek philosophers; see the very full entry in Liddell, H.G., & Scott, R., 1968, *A Greek-English lexicon*, ed. H.S. Jones with R. McKenzie, with a supplement, Oxford: Clarendon, reprint of the 1940 9th ed., s.v. 'logos'), there is somewhat more reason to detach the *logos* philosophy of early Christianity from the mainstream classic Greek philosophical tradition – which would be in accordance with Harding's view of things. However, via the Stoa and Philo there is an unmistakable link between the classic and the Christian usage of this term. On *logos* in Heraclitus also cf. Gadamer, H.-G., 1999, *Der Anfang des Wissens Stuttgart: Reclam*, pp. 43ff, and especially 96ffn. 29.

25. For Anaximenes, see the collected complete fragments in: *Fairbanks, A.*, 1898, ed. & tr., *The first philosophers of Greece*, London: Kegan Paul, Trench & Trubner, pp. 17ff. Aristotle, *De caelo*, 8 and 9; an authoritative summary in Dijksterhuis, E.J., 1989, *De mechanisering van het wereldbeeld: De geschiedenis van het natuurwetenschappelijk denken*, Amsterdam: Meulenhoff, 6th impr; 1st imp., 1950, pp. 35ff.
26. Gould, R.T., & Anonymous, 1961, 'Chronometer', in: *Ashmore, H.S.*, 1961, ed., *Encyclopaedia Britannica: A new survey of universal knowledge*, Chicago/London/Toronto: *Encyclopaedia Britannica*, V: 663-664.
27. Cf. van Binsbergen, W.M.J., 1999, 'Culturen bestaan niet': Het onderzoek van interculturaliteit als een openbreken van vanzelfsprekendheden', Inaugural Lecture, Chair of Intercultural Philosophy, Erasmus University Rotterdam, Rotterdam: *Rotterdamse Filosofische Studies, voor uitvoerige kritiek op deze opvatting van cultuur, en de ontwikkeling van een alternatief in termen van 'culturele oriëntatie'*. English version *Quest: An African Journal of Philosophy*, 2002, 13: 37-114; and in my book *Intercultural encounters: African and anthropological lessons towards a philosophy of interculturality*, Berlin/Muenster: LIT, pp. 459-524.
28. Cf. Goonatilake, S., 1984, *Aborted Discovery: Science and Creativity in the Third World*, London: Zed; Kumar, D., 1991, *Science and Empire: Essays in Indian Context, 1700-1947*, Delhi: Anamika Prakashan, and National Institute of Science, Technology and Development; Nandy, A., 1990, ed., *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity*, Delhi: Oxford University Press; Sardar, Z., ed., *The Revenge of Athena: Science, Exploration and the Third World*, London: Mansell. These studies complement a body of equally critical studies emanating from the North Atlantic, e.g.: Blaut, J.M., 1993, *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, New York: Guilford; Brockway, L. H., 1979, *Science and Colonial Expansion: The Role of the British Royal Botanical Gardens*, New York: Academic Press; Crosby, A., 1987, *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, Cambridge: Cambridge University Press*; Dupré, J., 1993, *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations for the Disunity of Science*, Cambridge, MA: Harvard University Press; Hess, D.J., 1995, *Science and Technology in a Multicultural World: The Cultural Politics of Facts and Artifacts*, New York: Columbia University Press; Joseph, G.G., 1991, *The Crest of the Peacock: Non-European Roots of Mathematics*, New York: Tauris; McClellan, J.E., 1992, *Colonialism and Science: Saint Domingue in the Old Regime*, Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press; Needham, J., 1969, *The Grand Titration: Science and Society in East and West*, Toronto: University of Toronto Press; Petitjean P., et al., 1992, eds, *Science and Empires: Historical Studies About Scientific Development and European Expansion*, Dordrecht: Kluwer; Turnbull, D., 1993, 'Local knowledge and comparative scientific traditions', *Knowledge and Policy*, 6, iii-iv: 29-54; Watson-Verran, H., and D. Turnbull, 1995, 'Science and other indigenous knowledge systems', in Jasanoff, S., Markle, G., Pinch, T., & Petersen, J., *Handbook of Science and Technology Studies*, Thousand Oaks: Sage, pp. 115-39.
29. Here the emphasis is on studies of the school of postcolonial theory, which is dominant in South Asia. On a world-wide scale, Islam today furnishes a framework where the source of critical protest is not only colonial oppression in the past (cf. the Palestinian question) but also and particularly North Atlantic rejection of alternative forms of social, cultural, political and religious practices and representation today, especially in so far as these revolve around alternative trajectories through modernity and globalisation. The

orientalism discussion was a reflection of this process in the context of South science studies.

30. Cf. Smith, D.B., 1990, *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge*, Boston: Northeastern University Press.
31. Which incidentally came from India, cf.: Alberuni, 1888, *Alberuni's India: An account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about A.D. 1030*, An English edition, with notes and indices, tr. E.C. Sachau, 2 vols, London: Trübner & Co; Ifrah, G., 1991, *Universalgeschichte der Zahlen*, Frankfurt a.m./ New York: Campus, 2. ed.; German tr. of: 1981, *Histoire universelle des chiffres*, Paris: Seghers; Edes, G., 1931, 'A propos de l'origine des chiffres arabes', *Bulletin of the London School of Oriental and African Studies*, vi/1931, S. 323-328; Woepcke, F., 1863, 'Mémoire sur la propagation des chiffres indiens', *Journal Asiatique* 6 Ser. i/1863, pp. 27-79, 234-290, 442-529. Surprisingly, Harding (whose keen appreciation of the intercultural and intercontinental dynamics of science production is based on her reading of contemporary South sciences studies as produced in a postcolonial theory frame, much more than on her reading in the history of South science in its own right) does not seem to be aware of this, although she used the example of the European appropriation of Arabic numbers once more (p. 62).
32. Racist denunciations of Africans' alleged incapacities for science abound in the literature produced in the North Atlantic region between 1850 and 1950. A classic study of an African knowledge system remains Evans-Pritchard, E.E., 1972, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, London: Oxford University Press, reprint of the first edition of 1937. The conception of magic as misfired science, often implied in the North Atlantic analysis of African knowledge systems, derives from Frazer, J., 1890-1915, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 9 vols. London: Macmillan, and many later editions and excerpts. Detached, sensible approaches to African science in: Horton, R., 1967, 'African traditional thought and western science', part 1, *Africa*, 37, 1: 50-71; part 2, *Africa*, 37, 2: 155-187; Horton, R., 1993, *Patterns of thought in Africa and the West: Essays on magic, religion and science*, Cambridge: Cambridge University Press. The other side of this sustained argument is represented by Winch, P., 1964, 'Understanding a primitive society', *American Philosophical Quarterly*, 1: 307-24; reprinted in B.R. Wilson, ed., *Rationality*, Basil Blackwell, Oxford 1970, pp. 78-111. The discussion, which still has not subsided, is reflected in an illuminating manner in: Sogolo, G.S., 1998, 'Logic and rationality', in Coetzee, P.H., & Roux, A.P.J., 1998, eds., *The African Philosophy Reader*, London: Routledge, pp. 217-233. Without resorting to the Afrocentrist discourse, the claim that original and systematic knowledge about nature is at home in Africa was developed in Hountondji, P.J., 1994, ed., *Les savoirs endogènes: Pistes pour une recherche*, Paris: Karthala/ Dakar: CODESRIA. Afrocentrist sentiments and modes of analysis (occasionally bordering on essentialism, even racism) prevail in Finch C. S., 1990, *The African Background to Medical Science. Essays on African History, Science and Civilizations*, London: Karnak House; Lumpkin, B., 1984, 'Mathematics and Engineering in the Nile Valley', *Journal of African Civilizations*, 6, no. 2: 102-119; Pappademos, J., 1984, 'The Newtonian Synthesis in Physical Science and its Roots in the Nile Valley', *Journal of African Civilizations* 6, 2: 84-101; van Sertima, I., 1983, ed., *Blacks in Science: Ancient and Modern*, New Brunswick, N.J.: Transaction Books. Such approaches have come under heavy fire, for example, Palter, R.,

- 1996, 'Black Athena, Afrocentrism, and the history of science', in: M.R. Lefkowitz & G. MacLean Rogers, eds., *Black Athena Revisited*, Chapel Hill & London: University of North Carolina Press, pp. 209-266; Howe, S., 1999, *Afrocentrism: Mythical pasts and imagined homes*, London/New York: Verso, first published 1998.
33. Cf. Callon & Latour, *Unscrewing the Big Leviathan*, op cit.; Latour, *Science in Action*, op cit.; Latour, *The Pasteurization of France*, op.cit.; Latour, *Petites leçons de sociologie des sciences*, op.cit.; Latour & Woolgar, *Laboratory Life*, op.cit.; Serres & Latour, *Conversations*, op.cit.
34. van Binsbergen, W.M.J., 2002, 'ICT vanuit intercultureel perspectief: Een Afrikaanse verkenning', in J. de Mul, red., *Filosofie in cyberspace: Reflecties op de informatie- en communicatietechnologie*, Kampen: Klement, pp. 88-115; English version 'ICT and intercultural philosophy: An African exploration', as a chapter in van Binsbergen, W.M.J., 2003, *Intercultural Encounters: African, anthropological and historical lessons towards a philosophy of interculturality*, Berlin: LIT, pp. 395-426; also at: http://www.shikanda.net/general/gen3/index_page/cursus_1999-2000/ict_english.htm
35. Cf. Gellner, E., 1959, *Words and Things*, London: Gollancz; Gellner, E.A., 1970, 'Concepts and Society', in: Emmet, D., & A. MacIntyre, 1970, eds., *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, New York: Macmillan, pp. 115-149; Gellner, E.A., 1990, *Relativism and the social sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, first published 1985; Hall, J.A., & Jarvie, I., 1996, eds., *The Social Philosophy of Ernest Gellner*, Amsterdam/ Atlanta: Rodopi, *Poznan Studies in the Philosophy of Sciences and the Humanities*.

L'art en tête, ou le mythe du référent culturel

Edwige Akplogan

L'art contemporain au niveau mondial a ceci de remarquable qu'il paraît en complète rupture avec les pratiques artistiques des décennies antérieures.

Tous les domaines explorés par les impressionnistes, les surréalistes, les futuristes qui ont débordé des arts plastiques pour toucher à la musique, le cinéma ou l'architecture semblent mis en quarantaine. Le primitivisme né de la découverte de la statuaire africaine et sa «réinsertion» par les créateurs occidentaux modernes dans leur plastique a représenté en quelque sorte la seule forme de continuité de l'art africain dans l'histoire de l'art moderne.

Nous observons en revanche aujourd'hui des tendances touchant plus au non-art, à l'intégration de plus en plus grande du quotidien dans la création ou, à l'art dit conceptuel sans qu'il soit possible de dire si les œuvres réalisées ont plus de profondeur ou de résonance que les formes produites par les catégories ou mouvements précités.

Concernant l'art contemporain en Afrique il semble de plus en plus difficile de s'en tenir à la seule aventure picturale ou esthétique sans se référer ni à une certaine éthique ni à une (nécessaire?) originalité des œuvres produites par les artistes du continent et de la diaspora. Les questions que nous aimerions soulever seraient plus faciles à résoudre en distinguant les œuvres produites par les artistes africains où qu'ils vivent et ces créateurs dont nous faisons provisoirement une catégorie à part dans le foisonnement et la formidable vitalité de l'art d'aujourd'hui. Non qu'il faille les dissocier de leurs congénères mais il s'agit plutôt de les ravir momentanément comme les sabinas à leurs destinées individuelles.

Tirant les leçons de l'esclavage, de la domination coloniale, de la re-colonisation insidieuse de l'Afrique et d'une partie du monde par une autre, et se retrouvant aujourd'hui dans une sorte de nouvelle carte du monde avec la disparition progressive de l'apartheid institutionnalisé en Afrique du Sud, la marche lente et chaotique

mais, nous l'espérons inexorable de plusieurs pays vers la démocratie, l'avancée des libertés publiques et la multiplication des initiatives visant à une réduction de la pauvreté, la chose artistique à l'échelle planétaire semble en avance dans ses réalisations sur tous les discours et bonnes intentions des entités politiques quelle qu'elles soient. Est-ce un simple hasard que la très occidentale Documenta soit pour la première fois dirigée par un Homme du Sud, le Nigérian Okwui Enwezor et que le thème en soit le post colonialisme, thème évocateur s'il en est.

Le relèvement prochain et progressif de l'Afrique donnera au monde un nouvel équilibre, une nouvelle appréciation de l'autre et peut-être, dans la prochaine décennie, contribuera à donner au monde ce supplément d'humanité et de rêve qui devient urgent et nécessaire après le coup de semonce du 11 septembre à New-York; en écho, l'assassinat d'un des représentants des ultras conservateurs aux Pays-Bas tout en paraissant un acte isolé n'en est pas moins interpellateur pour son symbolisme.

Dans nos sociétés où l'État est plus important que les citoyens, les artistes peuvent apparaître dans la Société civile comme des «allumeurs de réverbères», des «gongonneurs» ou des «concrétiseurs» de rêve d'une humanité en quête d'un devenir meilleur.

L'Art? Oui et quoi d'autre?

Dans une installation de Georges Adéagbo on lit que la géographie, ça sert à faire la guerre. Il est possible aujourd'hui d'affirmer que la géographie, ça peut servir à faire la paix.

L'Union africaine a une charte merveilleuse en ce qu'elle veut et affirme privilégier la paix sur le Continent africain. Œuvrer pour la paix dans les zones de conflits, la préserver dans les zones relativement stables en réduisant la pauvreté, les disparités, les inégalités, l'analphabétisme, tous facteurs ou sources d'instabilité.

Nous savons que la paix sera difficile à atteindre sans justice sociale, car ce qui menace le continent est autant le facteur «conflits politiques et guerres, civiles, armées ou larvées» que l'extrême pauvreté de certaines zones, les catastrophes naturelles ou les maladies endémiques au rang desquelles on peut classer l'ignorance et l'analphabétisme qui sont parfois aussi meurtrières.

Oui; nous parlons toujours d'art, en artistes !

Les dirigeants africains se posent au moins la question de savoir s'ils vont aller en rangs dispersés vers cette mondialisation au risque de la prendre de plein fouet avec des conséquences cataclysmiques ou s'il faut amorcer si ce n'est des actions, tout au moins une réflexion commune.

Les artistes peuvent mettre leur art et leur capacité de créativité au service des causes soit purement artistiques, soit humanitaires ou politiques sans bien entendu s'embarrasser ni des discours de ceux-ci ni des conventions de ceux-là.

Les pays développés du Nord ont aujourd'hui admis que leur contribution est nécessaire à un développement un peu plus harmonieux de la planète. Les pays du Sud admettent aussi aujourd'hui que leur participation active est indispensable et

leur implication responsable, c'est-à-dire à partir de leur propre vision est le premier gage de réussite. Un nouveau partenariat dit-on qui associerait les pays du Sud comme parties prenantes et agissantes de ce développement. C'est pourquoi nous ne pouvons être dans le «*no future*» mais que nous sommes sommés de penser notre futur au présent. Et notre création? Les artistes peuvent être aussi cette partie pensante de ce développement. Ils sont, quelque soit leur mode d'expression, les matériaux utilisés, le rayonnement de leur carrière, au premier chef intéressés par une telle entreprise.

Au plan artistique d'abord

- Ils peuvent créer ou susciter des mouvements de pensées ou des prises de positions ou des affirmations ou des protestations ou enfin des manifestations qui entraîneraient un courant ou un mouvement. En étant plus pragmatique, ils peuvent directement initier des manifestations dont le produit représenterait un financement de projets culturels ou sociaux.
- Enfin, et c'est peut-être l'enjeu le plus difficile, susciter en leur sein «et aux abords», en ratissant dans toutes les disciplines de la création, une philosophie de l'art auxquels ils adhèrent et qui pourrait guider ou plutôt soutenir certaines de leurs actions. Cette dernière proposition étant la plus complexe à réaliser en ce qu'elle suppose d'une part un certain renoncement à l'attrait «des feux de la rampe» mais aussi une grande rigueur dans le travail et dans le choix des méthodes et moyens de diffusion de la production.

A ce propos, on peut aussi regretter en Afrique, l'insuffisance de structures autonomes ou de personnes spécialisées dans les arts et cultures d'Afrique et de la Diaspora avec une nouvelle vision et pouvant initier ce type d'action; ou un Institut du monde noir répertoriant Histoire, Culture et Arts depuis l'antiquité jusqu'à la période contemporaine.

La promotion et l'organisation de grands rendez-vous culturels au niveau des continents ou des sous-régions, restent un important facteur de cohésion, une activité génératrice d'emplois et de devises C'est aussi l'occasion d'échanges, de rencontres et pourquoi pas de formation. On n'en veut pour preuve les retombées du Fespaco, de la Biennale de Dakar ou de Venise, du Festival de Cannes ou d'autres grandes rencontres culturelles.

Au plan humanitaire

L'option socio-humanitaire procède d'un choix délibéré, ou d'une évidence morale et éthique conduisant à la volonté de prendre en compte dans l'urgence les disparités criardes et les trop importantes inégalités sociales immédiates sans forcément s'attaquer aux vraies causes ou situer les responsabilités. Cependant cette option peut être, dans l'urgence, une des réponses possibles de l'artiste.

Au plan politique

L'art engagé peut paraître moins créatif, trop descriptif, voire trop plaintif. On lui dénie parfois même le qualificatif d'artistique, mais les mouvements artistiques qui ont eu les effets les plus durables dans l'histoire de l'art ont toujours pris plain pied dans la politique et plutôt que de se morfondre dans la revendication, ils se sont érigés en mode de pensée en nouvelle vision et en remise en cause radicale parfois des schémas traditionnels. Il semble de plus en plus aujourd'hui qu'en Afrique, il faille de toute urgence s'immiscer dans la politique et s'imposer une démarche de prise en compte accrue des grands axes de développement ou de sous développement de nos sociétés.

Vers quelle esthétique?

L'acte de peindre suppose une réflexion, nécessite à un moment donné une analyse qui peut être globale, prolongée ou préalable à la production de l'œuvre elle-même. Car, de l'œuvre elle-même, seule et autonome hors contexte, hors contemporanéité, on ne peut rien faire de plus que de la proposer à la vente à côté des très utiles spaghettis et couches culottes dans un supermarché.

L'art contemporain africain veut aussi se créer autour de concept parce que le quotidien cogne et que les réalités sociales dévastatrices déferlent sur le continent et que s'il est vrai qu'un artiste peut influencer sur la société, l'attitude de l'artiste autant que le concept qu'il développe doit ou pourrait prendre racine dans le réel.

Quelle est cette nécessité qui amène la multiplication en Afrique des rencontres artistiques loin des atmosphères studieuses des ateliers, mais en zones rurales, près des populations ou les expositions de rue ou des happenings aux carrefours des grandes villes?

Bref il s'agit d'être là et peut-être de s'éloigner du ronronnement narcissique de l'artiste ténébreux et en mal de gloire ou de reconnaissance.

Voilà le mot lâché, la perte ou la honte, la sanction ou l'ennoblissement. Qu'est donc cette reconnaissance et en quoi consiste-t-elle dans un environnement manquant aussi cruellement d'écoles d'art, de galeries, de galeristes, de marchands d'art, de critiques d'art, de collectionneurs, de mécènes, bref en un mot, d'une philosophie et d'un marché de l'Art en expansion? Qu'est-ce donc cette reconnaissance qui n'est jamais celle de la pensée ou de la vision d'un «né natif», qui n'est jamais originelle si l'on peut dire? Il paraît que le rônier ne fait pas d'ombre à ses racines, les artistes africains reconnus sont-ils à l'abri d'une grosse ondée? Le parapluie de l'hôte ouvert sera-t-il assez large pour abriter, en cas de déferlante, la production lointaine? Le protectionnisme existe aussi en art. On l'a vu quand le pop'art a déferlé sur l'Europe.

L'art contemporain africain sous peine d'être désacralisé en tant que démarche et être relégué au rang de ses curiosités exotiques ou «esthétiques» se doit de se forger une identité loin des cauris, du fa, du vaudou mythologiques chers aux ethno-africophiles dans leur reconnaissance difficile de l'art africain contemporain.

L'art de la récupération ou du recyclage s'est érigé un moment sous des discours ou prétextes superficiels de pauvreté en spécificité de l'art africain mais est-ce une identité?

Toute création artistique a vocation d'être à portée universelle alors pourquoi coller encore à une certaine peinture ou une certaine musique venant d'Afrique ou de la Diaspora; l'étiquette de world? La world music ou la world painting est-elle tout court c'est à dire large ouverte et généreusement universelle ou est-elle comme un certain regard voudrait qu'elle soit? A l'heure de la reconnaissance, l'art africain contemporain court encore après sa filiation.

Et si on parlait d'éthique?

On pense généralement que dans la création les premières formes révèlent d'abord le souci et la préoccupation première de copier le mieux possible la réalité; la peinture figurative n'est pas une spécificité africaine, au contraire les premières formes dessinées ou sculptées étaient d'un stylisme qui confine à l'abstraction; la narration figurative a permis un moment de rendre compte de certaines réalités spécifiques, géographique descriptive, dirons-nous; (cette figuration, copie parfaite de la réalité a connu un désintérêt avec l'avènement de la photographie et pour l'Afrique, des belles cartes postales), ou des actualités plus cuisantes en Afrique, guerres, génocide, apartheid, dictatures, esclavage.

De cette figuration il semble n'être restée que ce qu'on a appelé «la peinture naïve» haïtienne par exemple. Mais comment prendre en compte en même temps que la mondialisation et le hi-tech, l'excision, le travail des enfants, les fraudes électorales, la prolifération des sectes, les inondations en saison de pluie, les nouvelles formes d'exploitation de la chose africaine y compris artistique, l'ajustement structurel, et autre quotidienneté et malgré tout le formidable espoir de ces premières années du troisième millénaire?

Une production peut être aussi une œuvre d'art par destination, un concept, une idée; un matériau utilisé peut donner une identité à une œuvre. Si l'art contemporain africain quand il est reconnu semble s'éloigner de l'Afrique, l'artiste lui, homme qu'il est, reste un national et peut être amené à revendiquer une identité plus qu'une nationalité. La création artistique n'a pas de frontière mais l'artiste africain, européen, asiatique existe géographiquement et c'est sa vision du monde et des peuples qui témoignera de son identité recomposée. L'art contemporain africain semble douloureusement en rupture avec l'art africain des siècles précédents. Mais nous ne pouvons occulter «la parenthèse de sang» des quatre siècles d'esclavage et la coexistence forcée des deux mondes qui s'en est suivi.

Sans prôner l'immobilisme, il s'agit de relever en observant l'art africain en quête «d'universalité», une rupture - une sorte d'arrêt dans l'évolution des créations plastiques contemporaines qui semblent comme une pièce manquante de puzzle que l'on retrouve parfaitement intégrée dans un autre puzzle peut-être moins grand mais en tout cas plus connu et plus diffusé qui est l'art occidental en général.

Le travail des écrivains et des cinéastes est-il en cela plus facile ou plus ouvert ou moins hermétique quant il s'agit de dire en art le décalage entre les nécessités de la création et la course du monde et en même temps cette inéluctable perspective d'évolution et de reconnaissance qui transparait des années 2000?

Car enfin, ceux-ci (écrivains) ont aussi à gérer leur langue orpheline, à donner une identité à ce médium chargé d'une histoire de viol, d'oppression, à faire revivre des mots galvaudés, d'une culture involontairement acquise. Pour quelques-uns qui ont véritablement accouché d'une langue et d'une atmosphère, combien d'écrivains ou de cinéastes ont été avalés et digérés même par l'hydre francophone ou le miroir déformant du regard de l'autre? Ou se sont usés dans une seule image d'une «Afrique, mon Afrique» éternelle avec «ses fiers guerriers dans les savanes ancestrales...? Ou embourbés dans un discours sans fin de tradition/modernité? Peut-être trouvera-t-on dans la nouvelle génération d'écrivains cette originalité qui donnerait un «cachet identitaire» oserons-nous dire, à la production littéraire africaine? Qu'en est-il du théâtre du décor, ou de la mise en scène? Reste le problème de la conservation des œuvres ou la question est de savoir s'il suffit d'écrire sur un art ou une production pour qu'il traverse les siècles alors que l'objet lui-même est détruit depuis longtemps dans le cas d'une Afrique qui construit au jour le jour son histoire de l'art?

Une Afrique qui n'a pas fini de répertorier ses productions (certes pas toujours pacifiquement acquises mais) si précieusement conservées sous d'autres cieux, dans d'autres musées qui rassemblent ces œuvres sous le générique «culture des peuples» plutôt que production artistique d'un peuple à un moment de «son» histoire?

Que cherchons-nous en effet? Un lien, un simple pont jeté? Un rappel comme en peinture? Une réminiscence, bref quelque chose qui témoigne ou qui révèle:

L'art (peinture, sculpture): un Élan,
un Geste,
un Cri,
un Souffle, un repère,

la couleur et le geste: l'émotion d'un trait qui continue un autre trait qui vient de la mémoire, trace de l'invisible que la main dépose.

C'est ce dont on peut rêver même si l'artiste est d'abord et a vocation à être un individu, donc ouvert au monde et en permanence confronté à lui: ce sont les réponses singulières qu'il donne à chaque interpellation qui en font un artiste.

Et pour finir...

Que voulons nous en effet, après la colonisation, la néo-colonisation et à l'heure de la mondialisation?

Le monde artistique n'est pas lui non plus exempt des conflits d'intérêt et de pouvoir. Et c'est, à notre avis, en cette époque de développement de haute technologie tous azimuts alors que nous assistons à des tentatives de plus en plus désespérées de peuples opprimés pour faire entendre leur voix, qu'il faut trouver le meilleur moyen de donner à la globalisation/mondialisation un visage plus humain, pour qu'elle ne

soit pas une nouvelle forme de domination d'un groupe d'une forme de pensée, d'une esthétique, d'un regard, sur un autre.

On redoute, on regrette, on accuse même les grandes rencontres comme la Biennale de Dakar ou la Documenta de trop privilégier l'art conceptuel or c'est bien de la réflexion, de l'analyse que naît la démarche de l'artiste et qu'il élabore (ou non) le concept. En effet, s'il ne l'élabore pas, il le pratique directement dans son œuvre. On ne peut, à notre avis renoncer dans l'art à son aspiration première qui est quand même de l'ordre de la recherche de spiritualité, d'harmonie, d'équilibre et du beau, parce qu'un artiste est d'abord un révolté, un créateur qui réagit contre la violence, le déséquilibre, la dysharmonie, l'incurie, la laideur d'âme et de l'esprit en proposant, en donnant à voir autre chose, à penser autrement. En clair, en parlant aujourd'hui du médium de l'artiste, il ne s'agirait plus simplement du pigment, de la peinture, du support ou du matériau ou de la matière utilisée, mais aussi de la projection qui a été faite, du projet développé à partir du concept élaboré.

Ainsi, l'Art a continué d'évoluer et les artistes africains contemporains ont eu le courage et assez de conviction pour continuer à créer dans la lignée de l'art qui pendant quelques décennies n'aura été fait par des artistes occidentaux. C'est pourquoi les coulures de Pollock sont plus connues que les jetés des indiens et que les signes de Paul Klee plus présentes à l'esprit que les dessins des tapis Kasai, que lorsqu'on parle de peinture corporelle on pense plus à des artistes contemporains qu'à nos prêtresses parées de kaolin et autre pigments pour les danses rituelles.

Pour en finir avec le médium, on peut penser qu'un des médias de notre artiste contemporain, serait à notre avis donc plus la perspective, l'éthique, le parti pris d'un art qui prend parti. Parti pris de formes, parti pris de supports, de couleurs, d'influences de sujets, de thèmes, d'implications, ou de dénonciations... Il ne s'agit pas de détourner le créateur de son travail originel, mais d'accroître la résonance de son œuvre dans son environnement immédiat: les artistes, cette catégorie qui parfois est aussi fort démunie et à tort marginalisée quelquefois en Afrique veut aussi prendre sa part de responsabilité et apporter sa contribution effective à l'avènement d'une société sinon plus juste mais tout au moins plus prospère.

Human Rights and the Politics of Rationality

Cha In-Suk

‘All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood’. So states Article I of the 1948 Universal Declaration of Human Rights. In no other document except the UN Charter itself had human rights ever been referred to as universal, and one is hard put to think of any other global or national document which declared that reason and conscience belonged to all human beings. A monstrous war and monstrous deeds had just been perpetuated precisely because human rights had not been recognised by individual nation states outside of their borders or even for large numbers of their citizens. Many historians have noted that most of the forty-eight member states who voted unanimously for the Declaration had, and continued to have over the years following, grave abuses of human rights within their borders. Nonetheless, the Declaration passed and over the course of the latter half of the twentieth-century and blazing into the twenty-first, the notion of universal human rights has proven to be one of the most constant, compelling and powerful ideas in a changing world.

The concept of human rights was not new. Limited human rights or freedoms at one level or another, had often been part of the world’s ancient and modern history, and so too had the notion that rationality and conscience lay behind both recognising and implementing the structures and behaviours necessary to realising rights. What was new about the 1948 Declaration was the simple assertion that *all* humans beings were rational, and that *all* human beings had rights. New too, in so far as the rights extended to *all* human beings, was the comprehensiveness covered in the articles, especially as they related to the civil, political, economic and social spheres.

In a strange twist, which has disastrous implications for the very essence of human rights, as we move into the twenty-first century and debate the meaning and contexts of human rights and abuses, it is not the notion of universal human rights

that is being questioned so much as is the notion of universal rationality. There is a school of thought, which posits that analytical reasoning is Western and that certain Western nations are the only ones to have applied reasoning to social issues and arrived at tolerance, justice or freedom as values. These values and the theories of liberalism that embraces them therefore are distinctly Western. They cannot be understood by non-Western nations because those nations lack a rational tradition. Samuel Huntington, one of the chief propagators of this view, goes so far as to argue that the only way the West can survive is to vigorously renew its Western identity, which he sees as alone in embracing these values. While this kind of reasoning was popular before that day of infamy, September 11, 2001, it has gained even more popularity since. Yet, while Huntington's argument has its followers, it has always had its critics and their counter-arguments are as cogent today as ever they were.

Before I go on to cite some of the arguments and the evidence for liberalism outside of the West, let me note that I consider myself to be a liberal and have championed liberal and democratic causes in Korea for many years. I am certainly aware that Western theories of liberalism are dominant in the world today. Indeed, I am a student of the many ways liberalism has been reasoned and developed within the particular contexts of Anglo-European history, beginning, let us say, with the Scottish, English, and French Enlightenment periods and winding through the centuries to the present. It has never occurred to me that these Anglo-European tenets of liberalism, freedom, civil rights, tolerance, do not speak to me as a Korean and are not part of my heritage as a Korean. Ideas that have no relevance outside of one culture do not cross cultures; do not become transformed into the contexts and rhetoric of other cultures. Western liberal theories have relevance: they speak to us all. They do so because they are in accord with rationalities regarding freedom found in the cultures of the world. Liberalism itself is a concept that changes with new knowledge and new insights. It is better to speak of a Western liberal tradition perhaps than to speak of Western liberalism. The tradition of Western liberalism has been forged from Western contexts, parts of which, like Christianity, were gleaned from non-Western traditions. Non-Western cultures too have their liberal traditions. We will never find only one static brand of liberalism, not around the globe, not even in a single culture at one time in history, for as the world changes and cultures interact, so too changes the nature of what it means to be free. Individual freedom within any society will always be problematic since it is a value ever in competition with other values to which it is deeply connected, not the least of which is the good of the collective. Most of the competing values embodied in liberalism cannot co-exist in their extreme forms except, perhaps, in the realm of spirituality. And the realm of spirituality, individual spirituality, if you will, is integral to liberalism no matter how secular is the approach to it.

One of the earliest theories of freedom to clearly emphasise the spiritual dates from around 1000 BC in the Indian Upanishads and Bhagavad-Gita, which posit the notion of *swaraj*, meaning to rule over one's own. *Swaraj* has two senses: political

and spiritual. In a political sense it means to rule over one's own land, that is that a country or a group should not be ruled by strangers. In the spiritual sense, it means to rule over one's self, one's soul. This latter freedom refers to freedom from ignorance, fear and illusion. The truly free person is free from possessions. Most importantly, the free person has no fear. True freedom comes from being united with all other beings, they exist in the self and the self exists in all others. These two forms of freedom, the spiritual one being higher than the other, are reasoned about elsewhere in the ancient world, East, West, North and South. In the West, Plato, for example, despised Athenian democracy because it did not adhere to higher values and was mired, he felt, in economic concerns. Like the Hindu philosophers, he believed that two forms of freedom were necessary. Christ too recognised the two forms of freedom, but he was only concerned with spiritual freedom. His was a freedom that depended on knowledge of a moral and spiritual truth, the belief that truth sets one free. In each of these notions of freedom, even when freedom seems solely to rest within the spirit, there exists a tension between social responsibility and the higher form of freedom. In part the tension derives from the spiritual directives for freedom: what is the truth that sets humans free? How is unity with all humankind to be understood? What are the higher democratic values that too great a concern with economics can destroy? Much of the history of liberalism is a reasoning around that question, and in the answers lay reforms.

In an article published more than a year before the tragedy of 9/11, Amartya Sen traces the Western traditions in pre-Enlightenment liberalism and juxtaposes them with liberal traditions in India. He cites Aristotle's writing on tolerance and freedom for 'free' men, and compares it to the writing of the third century emperor Ashoka who called for basic freedoms for all, including women and slaves. From the sixteenth-century, Sen singles out the Muslim ruler, Akbar, whose pronouncements on the need for the state to hold to religious neutrality in order to secure freedom of worship for the several religions of his time, paved the way for modern India's constitutional secularism. Sen takes delight in quoting the indomitable Akbar and I shall too:

"The pursuit of reason and rejection of traditionalism are so brilliantly patent as to be above the need of argument. If traditionalism were proper, the prophets would merely have followed their own elders (and not come with new messages)". (Quoted by Amartya Sen from M. Athar Ali, 'The perception of India in Akbar and Abu'l Fazl', in Habib, *Akbar and His India*, p.220.

All of the examples I have noted might well be harbingers of the various arguments for liberalism that arose during and after the famed Anglo-European Enlightenment periods. And were I to look at the texts or oral histories of various cultures, I would find examples of different, no doubt, but still analytical and sceptical reasoning about vital social issues including the degree of freedom accorded various members of society. I would find that the reasoning was not always liberal, of course. But what is illiberal in the many liberal theories of non-Western countries is the same as that which is illiberal in Western theories. So transformative an idea as

freedom with its many elements such as human rights, tolerance, and the most difficult to discern and implement, equality, never arrives in full bloom. Its unfolding takes centuries and indeed, I think we are all aware now, despite the tempting notion of progress, that the realisation of a transformative idea is not inevitable, and most certainly its trajectory is not straightforward or without contradictions. The contradictions, of course, are never apparent in the heady embrace of a liberal theory that comes later when the questions are reformulated in new contexts.

In hindsight, we marvel at Ashoka's insistence on basic rights for slaves and women but the contradiction is glaring for us. Surely his notion of basic rights must have been narrowly conceived. On the other hand, despite the wonderful contemporary ring to 'all men are created equal', we know that the phrase did not mean anything of the sort. 'All' did not mean everyone. It meant white men. It did not mean slaves. It did not mean women. If we look to the theories, the rationalisations of the Western liberal tradition more than we do to other regions or cultures, it is because historical events have so determined that the West is a dominant influence and over the centuries, much of its theorising has, through globalisation, become transculturated. Western theorising has become transformed and mingled with the reasoning already existing, changing both. Certainly, as regards theory, it is nearly always a very conscious process.

In today's global climate, nations plumb their traditions in order to understand the contradictions in them that were relevant, or at least, acceptable to the past but cannot be in the present. I am going to suggest that this is so in the West as well as in other regions. Western scholars and politicians too are critical of the benighted Huntington theory, with its strong allegiance to the so-called realist politics that characterised the Cold War. The debate in the West and outside of it is good in the end. Who here, for example, cannot argue cogently that reason is quintessentially a human endeavour embedded in our societal nature?

As we look at the present global climate we can recognise how our multiple pasts have had a hand in shaping it, and too, I think we can, by virtue of that universal capability to reason, draw from our pasts together and work together to shape the unfolding of that agreed upon value, universal human rights. In finding ways to implement the realisation of universal human rights we are reformulating the question of liberalism once again: what does unity with all humankind mean? How can it be realised? We will not find answers in the exclusiveness of realist political reasoning or in nationalism as we know it. The inclusivity we need in realising universal human rights through universal reason must come from a body that reaches across cultural and national borders.

How easily my writing has come to use 'we' and 'our' where once I might have been more formal, describing phenomena in a more detached manner. I owe the change in my own thinking and writing to the growth and power of global civil society. I am going to argue here that it is by virtue of the globalisation of civil society that universal human rights will come to be realised on several fronts, that rationality will once again be considered as universal and, moreover, that its scope

will be enlarged because practical reasoning and instrumental reasoning, too, will take morals and spirituality into account. I do not here mean that there will be a competition of religions or moral claims. I mean that projects and conflicts will be reasoned about in terms of universal human rights with the moral and spiritual inspiration that the concept embodies.

Thanks to the acceleration of globalisation over the past two decades, a very powerful, still growing, global civil society exists. It is made up of people from a variety of walks of life and covers nearly every nation in the world. The global civil society of which I speak is often grouped into transnational social movements, and human rights is always at the core. Members of this society keep the world at large informed about the abuses of human rights perpetuated by governments and the supra-transnational companies that so plague these neo-liberal times. Global civil society organisations and presses keep the general public informed about the injustices of the IMF and the World Bank, and a host of human rights abuses in every country. Global civil society organisations do more than simply inform, they are activists, working to change policy where it should be changed.

In the interests of time and focus, I am here going to limit my discussion of human rights to the context of the economic ills attributed to what we have come to call global liberalism. By doing so I do not mean to imply that global civil society is, or should be concerned with these ills alone. However, I do mean to imply that economic policies often contribute to, lead up to, support, or act as a catalyst for many human rights abuses which do not fall in an 'economic ills' category. Today, the rights of countless people in developing countries are being denied and abused because of the economic policies of neo-liberalism. The times are very similar to those in which universal human rights was conceived. At the close of the Second World War, many intellectuals and world leaders feared that economic liberalism without restraints could fester into another war. Indeed, they, interpreting the past, believed that it was the economic inequities among nations after the First World War, which had propelled the conflict. So it was that they met at Bretton Woods in 1944 to create institutions, which would insure that those inequities would not reoccur. The intent was to put humane, moral restraints on liberalism. The reforms took the shape of the World Bank and the IMF.

As we know, those reforms also came to be eroded when unfettered liberalism reappeared under the beguiling name of neo-liberalism in the 1980s. And what was not supposed to happen did happen: IMF policies created more poverty than not, and in 1997, IMF policies, in the words of the economist and Nobel Prize Laureate, Joseph Stiglitz, 'brought the world to the verge of a global meltdown'.

Global civil society has done much to influence and call for new reforms. In 1999, for example, representatives from civil societies in Korea and other parts of the world met in Taegu, Korea, and here I quote from their declaration, 'to demand that all global economic institutions, particularly the IMF, World Bank and WTO be held accountable to internationally agreed human rights standards in conformity with their member governments' UN treaty obligations'.

No heads of any nation state could make such demands but global civil society could and did, and does. And changes are being made. The Taegu Round network joined with groups like the Jubilee movement, People's Action Group, Halifax Initiative, Third World Network and other groups to pressure the international community to forgive the debts of some of the poorest countries and they continue to work on the need to forgive debts in dire situations.

Other global civil society groups help marginalised indigenous groups in developing countries to sue transnational corporations, which have ravaged their communities and left them all the poorer for it. Prominent individuals stand out as activists in global civil society. For example, Joseph Stiglitz uses his moral authority as a Nobel Prize Winner in interviews, articles and his book *Globalization and its Discontents* to point out the need for drastic reforms in the IMF and World Bank. With so much political pressure, it is entirely possible that at some point the IMF and World Bank will cease to be controlled by the major developed countries of the world as, in effect, they are now, but will instead be controlled by civil society groups which, in addition to being expert in economic theory, will also be dedicated to human rights. At the least, perhaps a coalition of such civil society groups will serve as official monitors of policy.

So many of the most powerful nation states operate under the so-called realist policies in which a state's international politics are guided solely by its perceived material needs and interests. Human rights are pursued and considered only if it is thought to be helpful to the state. Since the end of the Cold War, realist policies appear to be softening for several nations, but not for some of the most powerful. The universal human rights project cannot get very far in a world in which the most powerful players employ realist international politics because there is no provision in those politics for moral guidelines. And the politics of universal human rights are moral or they do not exist. Moral rationality has always an emancipatory quality to it. It is impossible to look at the work of the many NGOs and global civil society groups dedicated to human rights and not see the moral and spiritual drive behind it.

Liberalism's harbingers also had that drive and were imbued – as, I think the rationality driven by human rights considerations is – by a desire and ability to reconcile science and spirituality. Most theories of liberalism are also imbued with a sense of their own transformative capacities, that is, as reaching toward some conceptualisation of the good and the decent. Lastly, the best theories of liberalism take the fallibility of rationalism into consideration, assuming that there will be a need for reform sometime in the future.

It is a truism that liberalism is built on reform. Concepts of freedom are expanded, new technologies change markets, and ways of life, different ideologies come into being. Because of this, the reforms of one generation no longer seem relevant. New ones are called for. The philosopher John Dewey saw the liberalism of his time in much the same way neo-liberalism is viewed by its critics today: market-driven, lacking in humanity, eroding the very heart of human societal relationships. Dewey called for reform through civic society, a society in which members were trained in

participatory democratic environments, in environments steeped in practical rationality. In such a society human rights would be paramount because each member would be concerned with every other member's plight or condition.

Dewey's reforms for liberalism contain the best of the liberal theories and their harbingers. Like those theories, the spiritual and the physical are addressed. The reforms of 1944 also addressed the two aspects of freedom through the economic sphere and the creation of the IMF and the World Bank. Neo-liberalism may be seen as reform by its promoters but it has always lacked the true elements of liberalism: political freedom and spiritual freedom. Instead, neo-liberal policies erode freedom at all levels.

It is difficult to see how the reforms needed now will come about if nations continue to operate under anachronistic realist assumptions about the world. Heads of state are not meeting to discuss the humanist reforms needed in neo-liberalism. However, we do see practical rationality and participatory democracy in the efforts of global civil society. There too, we see morally inspired political reasoning. In this age of globalisation, a global civil society, mobilised in the name of universal human rights, holds the key to the global reform of liberalism because it has as its goal the inclusivity of the individual rights of all humanity. We do not need to justify universal human rights, only the means by which we seek it, and developing and honing our universal rationality as global civil society is doing, will surely bring this century closer to that goal.

References

- Declaration of the Taegu Round, 1999, in *CEJ (Citizens' Coalition for Economic Justice) Civil Society*, Issue No.1, October 1999-2000.
- Sen, Amartya, 2000, 'East and West: The Reach of Reason', *The New York Review of Books*. 20 July.
- Stiglitz, Joseph E., 2002, *Globalization and Its Discontents*, New York, W.W. Norton and Company.

Erwin Schrödinger à l'hôpital psychiatrique

Françoise Davoine

La rencontre des rationalités constitue l'enjeu même du traitement psychanalytique de la folie. Car, nous considérons la folie comme un champ de recherche sur le terrain des catastrophes historiques, politiques ou naturelles, où le lien social s'effondre, où le langage se dérobe, où l'inimaginable prend place, où s'interrompent les rationalités éprouvées.

Face à l'irrationnel d'un comportement ou d'un délire, il s'agit donc de trouver « la raison de cette déraison »¹ ce sont les mots de Cervantes, l'ancien combattant, parlant à travers son *fils fantasque*,² Don Quichotte. Ainsi, celui que nous considérons habituellement comme un patient est un chercheur qui s'aventure dans de telles zones de catastrophes en quête d'un autre Sancho Pança avec qui confronter la folie de ses trouvailles.

Une analyse de la folie consiste la plupart du temps dans la découverte de vérités retranchées – et non pas refoulées – de l'histoire, mises à jour dans un parcours heuristique de séances souvent mouvementées. C'est en fait le fruit d'une rencontre, toujours surprenante, avec les rationalités portées par l'analyste, issues de zones de turbulences analogues: il s'agit d'obtenir les conditions nécessaires pour pouvoir formuler l'impossible à dire, et surtout à entendre, dans l'interférence de leur rencontre, de toutes façons au croisement de cultures différentes.

À partir d'un bref échange clinique avec un patient africain, où le découvreur des équations de la mécanique quantique joua un certain rôle, nous retiendrons des écrits de Schrödinger ses mises en garde à nous autres thérapeutes. Depuis son champ de la nouvelle physique, et au rebours du conformisme ambiant, il nous presse de ne pas nous soumettre au principe d'objectivation quand il s'agit de «combats pour le sens», pour reprendre le titre du livre de Paulin Hountondji.³

Pour des cours prononcés à Cambridge en 1956, les «Tanner Lectures», Schrödinger écrit: «*La science relativement nouvelle qu'est la psychologie, requiert impérieusement un espace pour vivre, elle rend inévitable un réexamen de la manœuvre initiale* (effectuée, par les

anciens Grecs pour construire la science objective au prix de l'exclusion du sujet). ... *Je voudrais maintenant produire comme complément, quelques citations de représentants éminents des sciences plus anciennes et plus humbles que sont la physique et la physiologie, énonçant précisément le fait que le monde de la science est devenu si horriblement objectif qu'il ne laisse pas de place pour l'esprit et ses sensations immédiates.⁴*»

Le génie de la langue: «Il y a de l'eau dans le gaz»

Tout en menant des recherches sur les rapports de la folie au lien social à l'École des Hautes Études en Sciences sociales, Jean-Max Gaudillière et moi-même, pendant plus de vingt-cinq ans, nous nous sommes rendus un jour par semaine à l'hôpital psychiatrique. Nous y avons travaillé comme analystes jusqu'à il y a quelque trois ans.

Ce lundi matin-là, je sortais de mon petit bureau au premier étage, en compagnie d'une vieille dame qui délirait. Elle s'était fait interner «parce qu'elle faisait la folle dans son appartement», comme elle le précisait elle-même. Elle mettait la pagaille dans l'immeuble, et les voisins avaient fini par se plaindre. Quand je lui demandai ce qu'elle faisait pour «faire la folle», elle me raconta un détail de cette panique généralisée qui avait ameuté tout le quartier: «elle renversait de l'eau sur le gaz». Je lui répondis du tac au tac, en riant: «Il y a de l'eau dans le gaz, ça barde».

Pour une fois, le *génie de la langue* m'avait soufflé cette expression qui doit bien dater, techniquement, d'un bon siècle et demi. D'habitude, je n'ai guère *l'esprit* d'à-propos, j'ai plutôt *l'esprit* de l'escalier. En tout cas, il se produisit sur l'instant, sous mes yeux, une sorte de petit miracle. Cette petite vieille toute folle, méfiante et hostile, se redressa. Un sourire éclaira son visage. Je la vis rajeunir: ses yeux d'enfant me regardaient en souriant avec malice. En fait, elle n'était pas si vieille que ça, elle avait peut-être même dix ans de moins que moi. Comment avait-elle pu prendre sur elle une telle charge d'ans?

Immédiatement, elle se mit à me parler de la guerre, quand elle avait six ans, en Algérie. Son père était mort pendant cette période violente, et il avait été enterré sans cérémonie. Il était parti simplement, discrètement, «sans tambour ni trompettes» comme on dit en français. La formule était, là encore, à prendre au pied de la lettre. Dans l'expression toute faite, d'ailleurs, on a bien oublié qu'il s'agit de tambours et de trompettes cérémoniels. Entre nous deux, la formule «sans cérémonie» venait ainsi de se raviver elle aussi, et retrouvait soudain le relief, les couleurs, d'événements disparus sans traces avec le défunt. Son père n'avait, à la lettre, pas reçu de sépulture en Algérie. Elle s'en indignait, parvenue maintenant à son tour, disait-elle, au seuil de la vieillesse, surtout que son propre fils avait quitté la maison.

Tout se passait comme si son père exigeait à présent son lot cérémoniel. À travers elle, cette âme en peine avait réveillé chez moi, l'analyste, le mot si banalisé, si paradoxalement désacralisé aujourd'hui de «cérémonie». Le *génie* de la langue et *l'esprit d'à propos* chers aux Surréalistes, étaient venus à l'asile, en lieu sûr après tout, réchauffer l'eau dans le gaz congelé de cette époque troublée. Une tierce dimension avait surgi, intempestive, qui n'était ni elle, ni moi, mais qui nous reliait elle et moi.

En ce qui me concerne du moins, je peux aisément rendre compte de ce qui m'avait poussé à faire sourire la vieille dame. J'ai longtemps vécu avec une grand-mère dont le mari, mon grand-père, avait disparu pendant des années, pour être soigné dans un hôpital avant de mourir; dans la maison, je l'entendais souvent lui parler tout haut, toute seule, ça me gênait auprès de mes camarades. J'ai dû passer du temps à la distraire. Donc, en quelque sorte, je sais faire. Cette disparition rappelait à ma grand-mère rien moins que la Guerre de 14: mon grand-père avait déjà failli disparaître à la bataille du Chemin des Dames. Il était brancardier *parce que*, disait-il, il faisait partie de la musique. Longtemps je me suis demandé à quoi tenait ce bizarre lien de causalité. Mais récemment, j'ai lu chez un psychiatre militaire irlandais mobilisé pour la guerre des Malouines⁵ que les armées avaient traditionnellement compté sur les pouvoirs thérapeutiques de la musique et des musiciens; ces derniers étaient affectés comme brancardiers, pendant et après la bataille, auprès des blessés. Je compris seulement alors qu'il n'était pas seulement question d'entretenir le moral des troupes, ni d'exciter leur ardeur au combat.

En tout cas, on pouvait constater clairement le résultat de cette interférence si contingente: au carrefour de nos deux histoires, la vieille dame avait retrouvé « la raison de sa déraison », la raison de son internement. Cette raison, on la voyait revivre dans une métaphore prise au pied de la lettre, qui montrait en public, au grand jour, la pagaille engendrée dans une lignée par une absence de sépulture, par une disparition banalisée.

Ce que le langage banalise à son tour dans des expressions toutes faites, avait trouvé le moyen de faire retour vers la source de la langue, pour actualiser le danger de mort bien réel, d'asphyxie et d'explosion, qu'elle avait dû affronter enfant. Ce danger fut rapidement frappé d'inexistence par les siens à leur arrivée en France: il s'agissait d'abord de reconstruire une nouvelle vie, sans se retourner surtout vers le passé. Mais l'actualisation de ce bout de vie retranchée de son expérience à elle avait tenu, pour ainsi dire, à une petite leçon de physique, liée à la dangerosité, et résumée dans une expression concise, devenue proverbiale.

«On pourrait presque dire que l'homme est un animal cérémoniel».⁶

Pour ma part, j'aimais travailler comme analyste à l'hôpital psychiatrique, et j'aime encore travailler avec la folie dans mon bureau, précisément à cause de ces coïncidences où s'ajuste une trouvaille: *arariskô*, «ajuster» en grec ancien, est à la racine du mot art, comme du nom du dieu de la guerre: Arès. De fait, en cas de folie et de traumatisme, les hôpitaux psychiatriques ou le bureau de l'analyste apparaissent souvent comme des *no man's land*, un peu comme des enfers, ou plus exactement des purgatoires, retranchés du monde. On y vient tenter de filtrer enfin la violence des catastrophes, à l'échelle domestique ou politique; prendre soin des disparus, des nouveau-nés non inscrits ou mal inscrits dans la lignée, et des âmes en peine des morts ou des vivants. Souvent, dans les couloirs, en rencontrant un nouveau venu, je demandais: «Vous cherchez quelqu'un?» Il n'est pas rare qu'il s'agisse d'un disparu. L'analyste n'est d'ailleurs pas exempt de cette question, comme j'ai fini par le constater dans le premier hôpital où j'ai travaillé, quand ce grand-père m'est apparu en

rêve: l'hôpital se situait, par hasard, dans le Nord de la France, non loin du Chemin des Dames. La veille de cette nuit-là, j'avais parlé avec un homme interné depuis vingt ans, que j'ai appelé «l'homme à la pipe»,⁷ et qui présentait, pipe y compris, une vague ressemblance avec lui.

En fait, si une dimension de parole et d'échange est préservée, sans être éradiquée chimiquement ou électriquement, de tels lieux d'asile peuvent accueillir l'invariant énoncé par Wittgenstein, sous les espèces de *l'homme comme animal cérémoniel*. Il s'agit de la quête d'un travail d'inscription de traumatismes passés ou présents, pendant le temps du passage dans mon bureau ou à l'hôpital. À condition de rencontrer quelqu'un qui le seconde: à la lettre, un *thérapeute*, mot qui signifie, toujours en référence au grec ancien, *le double rituel, le second au combat*. Dans l'épopée homérique notamment, il désigne Patrocle pour Achille⁸: celui qui prend soin de l'autre dans la vie comme après la mort, dans des devoirs réciproques.

Dans ses *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer*, Wittgenstein parle ainsi de la rencontre de deux rationalités: l'une qui correspond aux lois physiques de la nature, et qui permet des réalisations techniques quelles que soient les cultures; l'autre, qui correspond aux situations défiant les bornes du langage, et qui permet d'affronter dangers et catastrophes. C'est cette dernière rationalité qui relève selon lui d'une dimension cérémonielle. Elle ne relève pas d'une explication, dit-il, mais de l'impression que fait sur nous un langage gestuel qui nous est montré, et qui cherche finalement à exorciser la peur, à nous apaiser.⁹

Dans quelle *rationalité* situons-nous donc ce mot, *cérémoniel*, avec la notion de *double rituel*, qui ne manque pas de nous impressionner, malgré le contexte de nos sociétés «désacralisées»? Wittgenstein remarque que dans leur langage, au travers des expressions les plus courantes, («Je crains la vengeance des dieux»), sans même qu'elles s'en rendent compte, nos sociétés n'ont pas oublié qu'elles ont été animistes.

Nous avons distingué trois articulations dans ce processus, à l'œuvre quand *l'outil des noms est cassé*, comme le précise encore Wittgenstein¹⁰:

Il s'agit de *montrer*: en passant à l'acte une expression métaphorique, en la prenant au pied de la lettre, les mots devenant choses, on montre le grabuge qui ne peut se dire, on fait appel, chez l'autre, aux émotions, aux sensations, aux impressions qui cherchent à se formuler, comme à la naissance d'un langage.

Il s'agit donc de *nommer*: l'analyste, en formulant ce que la patiente lui fait voir, passe à travers le concret du geste dangereux et répété jusqu'à l'internement, pour tomber sur une expression proverbiale, qui a du sens pour elle et pour les autres, dans son application redevenue métaphorique. Ne nous leurrions pas sur l'unicité d'une expression que l'inconscient s'évertuerait à cacher: c'est tout le contraire, tout est là devant nous, des bouts de mots cassés, il n'y a qu'à prendre, et répondre. Un autre analyste serait évidemment rentré en contact par une autre porte avec la vieille dame, jouant sur d'autres limites de la langue, devenue alors commune. À la différence du geste absurde, une telle rencontre participe à la remise en circulation d'un langage arrêté depuis longtemps, là où les rites ont fait défaut, où se perpétuait l'impossible inscription de la mort, en maintenant la mort vivante, en quelque sorte.

Tout cela à partir de son *propre fonds*, comme y insiste Wittgenstein,¹¹ ici celui de l'analyste, fonds personnel certes, mais tout aussi bien commun, qui l'implique elle et les siens. Son implication se fait à partir de son expérience de blessures analogues, portées par «tout ce à quoi elle est reliée», – *all my relatives*, comme disent les indiens Sioux Lakota, dans leurs cérémonies –, et qui l'ont poussée à exercer ce métier, à occuper une telle place.

Dans le séminaire intitulé *L'Éthique de la psychanalyse*,¹² Lacan remarquait que les dieux ont déserté depuis longtemps nos pratiques sociales occidentales, mais que demeurent vives les arêtes du champ où ils avaient coutume d'être invoqués: c'est le champ où la psychanalyse, de nos jours, quand traumatismes et folies dépassent les bornes du langage, est appelée à travailler.

L'exemple que j'ai cité ici illustre cette réflexion: autour du devoir de sépulture, les «façons de parler» impliquent la dimension du sacré, qui se glisse dans les expressions les plus courantes, alors que leur usage, leur usure, ont depuis longtemps effacé cette dimension, quelquefois au mépris du sens. Car ces «façons de parler» expriment d'abord qu'on n'est pas laissé tout seul, dans certaines circonstances. Récemment, mon voisin dans l'autobus, un gros monsieur dont je n'attendais rien, m'a dit «dieu vous bénisse!» quand j'ai éternué, comme on s'exprimait jadis, d'ailleurs dans toutes les langues et dans toutes les cultures; je ne sais pourquoi, je suis descendue de l'autobus comme rassurée.

C'est ce genre de circonstance que les Grecs appelaient *klêdon*,¹³ un beau hasard, une petite rencontre, qui vous confirment, depuis une tierce dimension, que vous êtes en bon chemin. On raconte qu'un grand stratège grec, épris de rationalité dans ce berceau de la science occidentale, déclencha néanmoins la bataille après avoir croisé des enfants jouant à la marelle et que l'un d'eux se fut écrié: *j'ai gagné!* Là dessus, il donna l'ordre d'engager le combat et gagna la bataille. Invoquer en se lamentant la force antique des superstitions n'avance guère notre question.

Nous devons sillonner tout le champ du langage, dit Wittgenstein dans le texte du début des années trente,¹⁴ où il critique, chez l'ethnologue Frazer, des expressions comme : *il semble que ces coutumes sont dictées par la peur du fantôme des victimes*. Mais, demande le philosophe, *pourquoi alors utilise-t-il ce mot «fantôme»?* Il comprend donc cette superstition, *puisqu'il pense nous l'expliquer avec un mot tout aussi superstitieux* ce mot *fantôme*, qui appartient à sa propre langue, et fonctionne pour lui *dans l'usage le plus courant*. Il aurait pu s'apercevoir par là qu'en nous aussi quelque chose parle en faveur de ces pratiques sauvages. Frazer est ainsi beaucoup plus sauvage que la plupart de ses sauvages, car ceux-ci ne seront certainement pas aussi considérablement éloignés de la compréhension d'une affaire spirituelle qu'un Anglais du *xx^e siècle*. En fait, ses explications des usages primitifs sont beaucoup plus grossières que le sens de ces usages eux-mêmes.

Délirer les silences de l'histoire

Mais ce qui *parle en nous en faveur* d'usages animistes dans le domaine des affaires spirituelles et psychiques, nous est certainement plus accessible à travers les textes de

l'Antiquité que dans la contemplation positiviste de notre modernité. Ces textes anciens nous offrent d'ailleurs souvent d'utiles recours auprès de nos patients.

Dans le cas de la vieille dame, on peut dire sans crainte que les déesses de la vengeance, de la *Nemesis*, – celles qui sont rendues folles furieuses à chaque guerre, continuaient de poursuivre cette lignée. C'est exactement ce que dit Socrate dans le Phèdre. Il aurait peut-être ajouté, sur cet exemple clinique, que cette femme *délirait droit, délirait juste* : ce sont les mots mêmes du philosophe. Elle rendait ainsi manifestes *d'anciennes colères divines*¹⁵ qui cherchaient l'espace-temps où se purifier, grâce à des cérémonies et à des sacrifices, suivant les indications que donne Socrate. Ne nous en déplaise, et qu'on le veuille ou non, le bureau de l'analyste est devenu, dans ces cas-là, le lieu de tels sacrifices et purifications.

Sacrifier, ou se sacrifier! De fait, la menace de suicide est souvent là, immédiatement présente. Les voisins de la vieille dame s'étaient décidés à intervenir surtout quand elle criait à qui voulait l'entendre qu'elle voulait en finir. Dans de tels moments, Gisela Pankow,¹⁶ une vieille analyste de la psychose à Paris, d'origine allemande, disait à ses patients: «Ce n'est pas vous que vous voulez tuer, mais vous amenez quelque chose d'autre qu'il faut tuer». Sans le savoir sans doute, elle reprenait une énonciation vieille de plus de cinq mille ans, en Inde, consignée dans les Vedas: quand le temps est à la confusion il faut sacrifier pour que *s'insère un temps articulé, défini, dans une durée amorphe, anarchique, pour aménager dans l'inexprimé, un temps régulier, une mesure, une parole expresse*.¹⁷ Soi-même est évidemment la première chose qu'on a sous la main; mais il vaut mieux trouver quelque chose en substitution, sinon on ne pourra pas profiter des fruits de ce sacrifice nécessaire.¹⁸

Au nom de quelle rationalité donc de tels traités ont-ils été écrits, et transmis? Il s'agit en fait de poser que, lorsqu'il s'agit de choses terribles, à petite ou à grande échelle, – de celles qui arrivent par surprise, qui restent incompréhensibles, imprévisibles, improbables, à la lettre *irrationnelles*, comme la guerre, et la mort de son père pour cette vieille dame, – toutes ces catastrophes enclenchent d'abord un premier temps de *tabula rasa*, où sont balayées toutes les certitudes. Leur mise en circulation, en transmission entre les hommes, constitue un enjeu à peu près inévitable. Mais la solitude totale où le patient cherche à montrer la chose qui le hante, invisible aux autres, est, contre toute apparence, à considérer comme un appel.

Ce conflit de rationalités se reflète dans le conflit qui traverse des rationalités opposées dans la psychanalyse elle-même, au sujet de ce que les symptômes apportent dans le champ de l'analyse. S'agit-il d'exprimer *le retour du refoulé*, selon l'expression consacrée, d'une inscription inconsciente insistant à se faire reconnaître à l'insu du sujet? Ou bien plutôt *d'un inconscient retranché* qui, aux dires de Freud lui-même, *ne relève pas du refoulement*.¹⁹ Car dans les cas de traumatisme et de folie, le sujet s'est trouvé expulsé du langage, même inconscient. Il insiste néanmoins à se faire reconnaître comme *inquiétante étrangeté*, dans des phénomènes quasi hallucinatoires, ou au travers de comportements bizarres où tente de se montrer ce qui ne peut se dire.

Une ligne de fracture divise en effet d'un côté les analystes qui considèrent que la folie ne relève pas de la psychanalyse, – et de fait, ses outils classiques comme l'anamnèse semblent ici voués à l'échec: évoquer le passé ne résout effectivement rien puisque, dans ces cas-là, tout est présent. Et d'autre part, des thérapeutes qui considèrent que cet échec indique seulement la nécessité d'un changement de paradigme dans la psychanalyse elle-même, puisque le champ d'investigation auquel ils ont affaire a changé: non pas un savoir articulé à l'insu du sujet mais un impossible à articuler et à représenter. Le but de l'analyse ne consiste pas ici, il faut le répéter, dans la levée du refoulement; il s'agit au contraire de rendre le refoulement, c'est-à-dire l'oubli, possible. La folie et les traumatismes se caractérisent en effet par des hantises omniprésentes. Impossible à oublier, de jour comme de nuit, l'accident traumatique, ou le travail mental incessant qui lui correspond. Tous les patients ayant affaire à la folie en témoignent, et c'est ce qui les rend impropres à se concentrer sur les tâches de la normalité, même de la normalité psychanalytique.

«Je travaille du chapeau, – disait en nous ouvrant la porte du service, chapeau bas le matin (chapeau d'ailleurs purement gestuel), un pensionnaire du premier asile déjà mentionné, – donnez du repos à mon ciboulot». En effet, la folie relève de l'écroulement du monde de la parole, de la parole donnée, avec l'abrasion des limites du dedans et du dehors, du futur et du passé, de l'identité même, si bien que l'enjeu de l'analyse est la constitution du sujet de la parole là où il s'est trouvé exilé, faute d'autre à qui parler, champ de l'imminence permanente de catastrophes qui n'ont pas pu s'inscrire comme passé. La fin du monde est toujours pour tout de suite, comme au début de *L'Étoile mystérieuse* pour Tintin.²⁰

Du coup, chez la vieille dame advenait moins le souvenir que le présent éternisé d'une période de troubles, pour elle non inscrits dans le passé, et face auxquels, enfant, elle était restée seule, au milieu de l'absence de tout autre: les adultes étaient probablement «ailleurs», occupés à leur propre panique, ou à leur terreur. Ainsi, elle mettait tout sens dessus dessous dans sa maison jusque là bien ordonnée, pour faire enfin surgir un autre ordre de discours. Il s'agissait de montrer la pagaille, *l'eau dans le gaz* qui devait me trouver pour que je puisse enregistrer cette impression, la nommer, et ce à partir de ma propre histoire. Car comment faire autrement? À vrai dire, elle et moi n'étions plus deux êtres face à face, mais nous nous trouvions situées dans un espace à trois dimensions, pour donner du relief à une période passée sous silence, d'autant que sa famille de colons était passée du mauvais côté de l'Histoire, et que, par le fait, sa petite histoire s'était trouvée frappée d'inexistence.

«Mon délire a éclot au croisement de la grande et de la petite histoire», me disait un de mes premiers patients au sortir d'un délire.²¹ Persécuté par un complot, il s'était avéré qu'il cherchait des repères dans la période confuse de l'épuration, après la Seconde Guerre mondiale, qui avait affecté sa famille, semblait-il, tandis que sa mère se mourait en silence.

Ainsi on pourrait dire qu'une analyse de folie se déroule au rebours d'une psychanalyse orthodoxe. La neutralité de l'analyste y est sérieusement mise à mal, car son silence persistant revient à redoubler le silence terrifiant de l'effacement des

traces. Au contraire, il importe de constituer un miroir, *miroir de l'histoire* comme on disait au Moyen Âge, où se reflètent pour la première fois des faits escamotés qui n'ont ni nom ni image. Si l'analyste reste de marbre par profession, alors le patient risque de continuer à passer de l'autre côté du miroir, *Through the looking glass*,²² où il ne cesse de rencontrer des spectres mal commodes, sans être en mesure de leur demander *raison* de leur statut de revenants.

Descartes délire, ou de la compréhension des rationalités

Comment qualifier alors cette autre rationalité à laquelle il apparaît que la psychanalyse est de plus en plus confrontée? Sur ce point où elle touche l'invariant wittgensteinien de l'homme cérémoniel, elle est bien l'héritière, en notre temps et en Occident, d'un des plus vieux métiers du monde : celui de thérapeute des catastrophes à petite ou à grande échelle.

Paradoxalement, mais sans chercher aucune provocation, cette même rationalité de la «foliosophie», est aussi cartésienne que celle qui nous permet de raisonner mathématiquement dans les sciences. N'oublions pas que Descartes, – avant d'être caricaturé par certains «cartésiens» qui ne furent jamais tentés, eux, par le moindre malin génie, et firent de leur adjectif d'appartenance le symbole d'une rationalité désaffectée et étriquée, – trouva l'inspiration de sa philosophie lors d'une nuit de folie, exactement le 13 novembre 1619.

Cette nuit-là, il fut poursuivi par des fantômes et des vents infernaux qui le précipitaient vers une chute terrifiante, ainsi que par des coups de tonnerre affolants accompagnés de la vision d'étincelles très brillantes dans sa chambre, qui l'effrayèrent comme autant de feux follets. Heureusement, un troisième rêve vint lui fournir une interprétation en dormant, lui indiquant «quelle voie suivre dans la vie»: en bref, quitter sa condition de soldat et reprendre l'étude des sciences, sans oublier les poètes dont les écrits, *même ceux qui ne font que niaiser*, contiennent plus de *sentences plus graves, plus sensées et mieux exprimées* que celles qui se trouvent dans les écrits des hommes qui ne sortent jamais de leur cabinet». ²³ Descartes se sortit de cette nuit infernale avec le vœu de faire un pèlerinage à Notre Dame de Lorette en Italie, qu'il effectua par la suite, mais surtout avec le germe de son *Discours de la Méthode*, publié dix huit ans plus tard en 1637, «pour se diriger dans la vie pas à pas, en se gardant bien de tomber». Car si ce qui se conçoit bien et s'énonce clairement est vrai, la moindre condition, ajoute-t-il, «est de bien discerner quel ordre de faits nous concevons distinctement». ²⁴ Et pour revenir à notre exemple, il serait tout aussi idiot de vouloir réparer la maison de la vieille dame avec de simples prières, que de réduire la sépulture de son père à la construction concrète d'un monument, limitée à de la maçonnerie.

Ainsi, l'ordre de faits que constituent les traumatismes indicibles et inouïs, où se retrouvent les morts non enterrés, est un ordre de faits réels, assez universel pour ne pas relever de médicaments anti-douleur, anti-stress, anti-psychotiques. Ces derniers mettent chimiquement hors circuit les neurones, mais n'apaisent certainement pas la relation que nous entretenons avec les âmes en peine. Cet ordre de faits non recon-

nus, voire désavoués, qui remontent souvent aux guerres, présentes ou passées, – et quelle qu'en soit l'échelle, sociale ou domestique –, relève de *choses à faire*, d'actes à accomplir, pour inscrire ces morts dans leur registre propre: lequel est, nous dit à propos l'Antigone de la tragédie, l'ordre des lois non écrites.²⁵

Quelle est donc alors la rationalité des lois non écrites, légitimant les actes de celle qui s'occupait d'enterrer, au prix de sa propre vie, son frère mort dans une guerre fratricide? Donner à ces *mal morts* une place dans la parole, les y faire exister, les inscrire, telle est la rationalité, paradoxale, des lois non écrites, qui peuvent aller à l'encontre des lois de la cité: elles ordonnent en effet d'*inscrire*, sinon les cadavres puent, sinon la pourriture et la corruption s'installent entre les hommes, dans leurs rapports sociaux.

La place repérée des choses innommables se situe non seulement dans les tragédies, mais aussi dans le récit des épopées d'un peuple. L'helléniste Gregory Nagy, professeur à Harvard, les définit comme des récits, au départ d'anciens combattants à l'intention des descendants d'anciens combattants, tenus au lieu et place où de tels faits et de tels hommes sont passés sous silence. Ils sont récités, à Athènes, dans le cadre cérémoniel des grandes Panathénées, par la voix du poète qui, dans cette performance, est Homère.²⁶ Le père de la vieille dame était un colon abattu, il n'avait probablement pas eu un rôle très glorieux, mais il ne pouvait pas non plus n'être bon qu'aux chiens. Cherchait-elle quelqu'un pour inscrire un petit bout d'épopée, à son échelle d'enfant? Et au nom de quoi la croire? Quand on est analyste, il faut bien distinguer ici, parmi les faits, quel ordre de faits sont sortis du langage et de l'histoire, et cherchent encore une inscription.

«Ne croyez pas un mot de tout ce que nous vous disons»

La question qui se pose est naturellement alors celle de la *croyance*. Pour l'affronter, nous avons été aidés par des habitants de cultures animistes, non pas en Afrique, mais aux États-Unis. Ce fut le fruit du hasard. En 1979, Jean-Max Gaudillière et moi-même présentions nos travaux dans une clinique du Massachussetts, Austen Riggs Center,²⁷ où la folie est traitée avec la psychanalyse. Il se trouva là un psychothérapeute cow-boy, Gerry Mohatt, qui habitait la réserve de Rosebud et se trouvait en relation avec les Sioux du Sud-Dakota, dont il avait appris la langue. Après avoir entendu notre conférence, et y avoir reconnu des traits familiers de la culture où il s'était immergé depuis quinze ans, il nous invita ; nous n'avions à leur sujet pas la moindre culture ethnographique, mis à part nos classiques westerns.

Nous avons d'abord participé à des cérémonies de soin, sans comprendre grand chose, ni à la langue, ni aux rituels. Mais surtout, sans l'avoir aucunement prévu, nous nous sommes retrouvés de plain-pied pour discuter avec des *medicine men*, de nos propres cas, en écho à leurs cérémonies thérapeutiques. Toujours est-il qu'à partir du moment où nous avons pu échanger avec eux ces histoires cliniques, sept étés durant, nous avons mieux suivi le déroulement des cérémonies.

Nous parlions avec le *medicine man* lakota Joe Eagle Elk,²⁸ comme nous l'aurions fait dans la clinique du Massachussetts où nous rencontrions de vieux psychanalys-

tes américains, tels Otto Will ou Martin Cooperman. Par une autre sorte de hasard, mais qui là n'en était pas tout à fait un, nombre de ces analystes de la folie, ceux qui en somme n'avaient pas peur des fous, se trouvaient être d'anciens combattants du Pacifique, pendant la Seconde Guerre mondiale.

Nous avons mis beaucoup de temps à comprendre le lien de la folie à la guerre, – guerres mondiales, guerres indiennes, guerre de Sécession, guerre du Viet Nam, ..., et à comprendre comment ces thérapeutes avaient quelque ouverture à entendre la folie à partir de leurs propres traumas. Mais après tout c'était aussi notre histoire que nous rencontrions là.

Avec les Indiens, nos échanges autour de la pratique nous obligeait à nous interroger sur deux points :

– d'abord sur le mot de *croiance*. En effet, en fin de discussion, après qu'ils avaient fait usage de bouts de mythes pour nous expliquer tel épisode d'une thérapie, ils concluaient régulièrement: «*Don't believe a word of what we say* (Ne croyez pas un mot de ce que nous vous disons)». Sous-entendu, «mais faites-nous *confiance*». Il fallait distinguer entre la logique qui présidait au rite et la croyance en Wakan Tanka, le Grand Esprit. Nous n'étions pas pour eux de bonnes âmes à convertir, et il nous était indiqué laconiquement de ne pas céder à la suggestion.

La question de la rationalité, cette fois, tournait autour de la distinction entre «croire» – *to believe* en anglais – réservé à la liberté de chacun, et *to trust*, croire en quelqu'un, lui faire confiance. Une telle distinction est préalable à la découverte et à l'interrogation d'invariants entre les cultures, entre des gestes thérapeutiques. Un peu comme un potier de la Puisaye reconnaîtrait assez vite l'art et la manière de s'y prendre d'un potier Iroquois, tout en utilisant d'autres formes, d'autres symboles. Mais passer du doute, qui affecte le registre de la croyance, à la construction progressive de la confiance, n'est-ce pas la démarche même du doute méthodique cartésien?

Sur quoi dès lors fonder cette confiance, enjeu même qui amène quelqu'un à vous poser abruptement la question: «Mon délire, vous y croyez ou non? Que les esprits parlent par ma bouche, et qu'ils me disent de tuer, ou de me tuer». Si vous répondez *oui*, vous passez pour fou vous aussi, même aux yeux du plus délirant, et vous apparaissez de plus comme peu fiable, car vous *faites comme si*. Mais si vous dites *non*, ce n'est même pas la peine de continuer à vous parler.

La réponse possible à cette aporie est digne des énigmes posées dans les dialogues Zen – ou Mondô – auxquelles il fallait répondre vite, sur-le-champ. Elle pourrait ici s'énoncer: «Je ne crois pas forcément à vos croyances, mais je vous fais confiance, il y a de la logique là-dedans, et vous essayez là un moyen de me montrer quelque chose». Bien sûr cette réponse est encore trop verbeuse, et l'analyste empêtré dans ses rationalisations risque alors de recevoir, et reçoit souvent de la part du patient, sa volée de bois vert, tout comme d'un maître Zen. Pour dire vite, le délire est une recherche aux limites du langage qui s'effectue avec un co-chercheur, comme dans ces dialogues, véritables joutes autour d'apories, encore appelés «dialogues de

l'hôte et du visiteur» par Lin Tsi.²⁹ Qu'est-ce qui autorise l'analyste à prendre parfois cette place?

Sur la question de ce qui légitime le thérapeute à s'investir dans cette logique, la folie est généralement impitoyable. Ces patients dont la lucidité sur votre compte, pour peu qu'on y prenne garde, est assez gênante, ne s'arrêtent à aucun faux-semblant, et détectent très vite chez leur interlocuteur ce qui n'est pas authentique, ce qui n'est pas de l'ordre de la raison, mais au contraire de la séduction, de la manipulation. Car ils sont à la recherche d'une raison radicale, d'une rationalité qui défie toute croyance. Comment l'analyste donne-t-il alors des gages de la fiabilité de sa parole ? Une autre phrase que nous disait Stanley Red Bird, un homme de grande autorité dans la réserve de Rosebud, et souvent le porte-parole du *medicine man* Joe Eagle Elk, répond ici :

«On dirait que vous venez chercher chez nous ce que vous avez dû avoir chez vous, mais qui s'est perdu pour vous».

De fait, et sans céder aux syncrétismes New Age, la théorie de Lacan a beaucoup emprunté aux Indiens des Plaines, via *La Part maudite* de George Bataille,³⁰ et donc aussi *L'Essai sur le don*³¹ de Marcel Mauss dont ce livre s'inspire. En parlant de la dépense festive et sacrificielle, nommée chez les Indiens de la Côte Ouest *potlatch* (ou *give away*, chez les Indiens des Plaines, et en tout cas lors des fêtes auxquelles nous avons assisté au Sud Dakota), Mauss a soufflé à Lacan que la perte et le sacrifice étaient au principe du désir. Surtout quand il s'agit de remettre en marche la parole vraie, articulée à la parole donnée avec la reconnaissance du sujet, et de tous ceux à qui il est relié, *all my relatives*, à des moments catastrophiques où le temps s'est arrêté.

Il est vrai que nous, les analystes, nous allons ainsi chercher, interroger, chez nos patients, un champ d'investigation qui nous est d'autre part familier. Autrement dit, aucune rationalité ne peut prendre ici effet sans faire le point, avec le patient, sur notre *propre fonds* d'où procède notre jugement. Dans cette interférence intervient la possibilité de la construction d'une rationalité de la folie, d'une rationalité *avec* la folie, de la rencontre entre des rationalités hétérogènes.

Pour citer encore Socrate, dans le *Théétète*³² il s'agit de transformer «des éléments premiers, hors raison, hors discours», qui n'ont pas encore reçu de place dans le langage entre les hommes, en les ajustant «dans un entrelacement», en un tissage de ces éléments avec ceux de l'analyste: car c'est, dit Socrate, «par l'entrelacement d'éléments premiers que se fait le *logos*, qui fait toute la *raison*».

Or, bien loin de ce travail de tissage et de texte, il semble qu'aujourd'hui, nous assistions à une pression soi-disant «scientifique», en fait mécaniciste et objectivante, sur ladite maladie mentale, conception qui fait fi de cet entrelacement que nous appelons transfert psychotique dans notre jargon. Au minimum, on cherche à en mesurer les effets constatables sur les neurones, comme si les histoires d'analystes et de patients, qui relèvent d'abord de la tradition orale, de la parole vivante, étaient d'emblée suspectes et indignes de la science dans leur propre champ. C'est pourquoi

j'appelle ici à la rescousse l'un des inventeurs de la nouvelle physique, Erwin Schrödinger dont je lisais, juste à ce moment, les cours donnés à Cambridge et à Londres dans les années cinquante³³: il me semblait apporter de l'eau au moulin que j'essayais de mouliner, alors comme aujourd'hui.

Ce bon vieux génie de Schrödinger

Je vais donc raconter maintenant la rencontre de rationalités telle que j'en ai fait l'expérience de façon très inattendue, grâce à un *entrelacement* socratique autour du nom de ce savant, au même hôpital où se situait l'épisode de l'eau dans le gaz, et prenant sa suite immédiate, dans la même journée.

Je sortais de l'entretien avec la vieille dame quand un Africain nous barra le passage. Je m'en souviens comme si c'était hier. Il était vêtu d'un pyjama bleu ciel, comme tous ceux qui étaient consignés à l'étage. Probablement pour éviter qu'il ne s'enfuit ou fasse du désordre en bas: les portes du rez-de-chaussée étaient ouvertes sur la cour, et au-delà sur le monde extérieur. Il avait les yeux rouges de quelqu'un qui ne dort pas, et il nous regardait, hagard. Je me dis que je le connaissais de vue, il avait déjà dû être interné par le passé.

Il nous empêche de passer. J'ai à peine le temps de m'inquiéter, car il nous signifie d'une voix impérieuse qu'il cherche un psychanalyste. La vieille dame sourit – je ne devrais plus la désigner ainsi puisqu'elle a retrouvé son âge. Elle me désigne du revers du pouce, et elle me quitte en me priant de m'occuper de lui.

Dans le couloir, j'indique la direction du bureau, et je le suis un peu intimidée en me demandant comment procéder. Je ne connais rien à l'Afrique, ni à l'ethnopsychiatrie. Quand nous nous asseyons l'un en face de l'autre, il me prévient:

- Ne me faites pas le coup de l'ethnopsychiatrie. Ça ne m'intéresse pas.
- Alors qu'est-ce qui vous intéresse?
- Erwin Schrödinger.

Je suis à la lettre *interloquée*. En français on dit «Un ange passe». Mon mutisme est moins professionnel que troublé. Je vois qu'il remarque mon trouble. Le silence devient plein de points d'interrogation. Je lui dois une explication.

Premier constat: dans le travail avec la folie, il importe de s'expliquer avec le patient sur les effets d'étrangeté qui ne manquent pas d'affecter l'analyste. Pourquoi? La folie est un outil de recherche rigoureux, non dans le domaine de l'inconnu quantifiable, mais dans celui de l'inconnu entre les hommes. La folie a coutume de débayer de son champ tous les détails inutiles et non pertinents. Et l'analyste, disions-nous, est son assistant.

En toute rigueur, il faut travailler sur ce qui tombe dans le champ: *casus*, et que généralement on a envie d'éliminer au nom de la tranquillité du quotidien. Or, si on se donne la peine d'être fou, c'est évidemment pour ramener des faits qui n'ont pas cours dans la vie courante, mais qui ont été expulsés du partage entre les hommes, et qui cherchent à se faire reconnaître. Apparaissent alors des détails aux limites du champ, que l'analyste cherche inmanquablement à minimiser, car ils mettent à mal

sa neutralité. Mais ce sont les plus intéressants dans le travail en cours. Le détail ici, avec le patient africain, consiste dans le nom de l'inventeur des équations de la mécanique quantique, qui tombe entre nous, créant un effet de sidération là où je m'attends à ce que ce patient me parle des divinités locales. Surtout, ce qui me tombe dessus est une singulière coïncidence. Le rôle du hasard est décisif en pareil cas, car il nous sort de la tentation des causalités oiseuses. Comment construire en effet un rapport de cause à effet, du passé au présent, quand le passé n'est pas constitué?

Dans un premier temps cependant, au nom d'une neutralité qui n'appartient, certes pas là, à la rationalité de notre commune recherche, je tente de gommer ce quelque chose qui m'affecte. En effet, dès ses premiers mots, ce patient se situe d'emblée non en objet d'études ni même de thérapie, mais comme quelqu'un qui déjà interfère avec mon histoire. Je devrais l'en informer, car je dois à la rigueur de notre travail de lui en faire part. Mais ma surprise est telle que je résiste, et que je mets du temps. En attendant, je l'interroge sur sa biographie en me gardant bien de lui parler de la mienne:

– Comment connaissez-vous Erwin Schrödinger?

Il m'apprend qu'il a suivi une classe préparatoire aux grandes écoles de mathématiques supérieures en Afrique, et qu'il est passionné par la mécanique quantique. Son oncle, un scientifique, lui a dit: «Si tu veux être un homme, fais de la physique».

Je reste abasourdie, car comme je l'ai dit, je suis précisément en train de lire les livres écrits par Schrödinger à l'intention des profanes, ainsi que sa biographie par Walter Moore³⁴ en vue du séminaire que je fais avec Jean-Max Gaudillière. Le sujet du séminaire abordait cette année-là, – ce qui me permet de dater cette entrevue dans les années 90, – la question de l'arrêt du temps dans la folie.

Je finis enfin par lui dire, cependant, la part de notre conversation silencieuse, que je m'étais bien gardée de lui livrer et dont il n'avait perçu que ma surprise. Il me demande alors si moi aussi j'ai suivi des études scientifiques. Touchée ! Il vient d'atteindre un point sensible. J'ai dû abandonner ces études en classe préparatoire aux grandes écoles, et m'orienter vers des études littéraires sans bien savoir pourquoi: j'ai même commencé une psychanalyse pour tenter de me pencher sur la question. Mais là, je résiste de plus belle, et je me garde bien de lui en faire part:

– Non, je n'ai pas fait d'études scientifiques.

Mensonge par omission, ou par restriction mentale. Mais il insiste sans pitié:

– Alors qu'est ce que vous cherchez là-dedans?

Deuxième constat: cet échange est courant dans les analyses de folie ou de traumatismes. L'analyste devient l'objet de l'enquête sur ses points sensibles: ceux-ci ne passent pas inaperçus, car les expressions de son visage, sa posture, le ton de sa voix, trahissent ce qu'il dissimule, souvent d'ailleurs à son insu. Donc, ce patient Africain est sensible à ce que je lui cache, moins d'ailleurs au contenu qu'il ne devine pas, qu'à des écarts qu'il cherche à s'expliquer.

Je finis cependant par lui confesser, contre toute orthodoxie psychanalytique, que j'avais effectivement commencé les mêmes classes préparatoires que lui, et que je me suis découragée. Peut-être mon intérêt pour Schrödinger vient-il de ce conflit entre deux rationalités : celle des sciences dures, de l'objectivité, et celle du *sujet* dont s'occupe la psychanalyse, mais aussi bien la littérature et la tradition orale. À ce moment-là, je lui parle vraiment comme à un co-chercheur de mon investigation *actuelle* à l'EHESS:

– Ce qui m'intéresse chez Schrödinger, lui dis-je, c'est qu'il veut «abaïsser le mur prétendument étanche» entre ces deux domaines.³⁵ Il dit que leur opposition et leur mépris réciproques conduisent en fait à une impasse. Et le physicien invente à ce propos une petite histoire: celle d'un étudiant inquiet, qui, du temps de Démocrite, aurait interrogé le savant grec non seulement sur la découverte des atomes, mais sur ses propres soucis concernant sa place dans le monde, et «la voie à suivre dans sa vie» (ce sont les mots mêmes du troisième rêve de Descartes, au cours de la fameuse nuit de la Saint Martin). L'étudiant aurait certainement reçu un accueil bienveillant du grand savant de l'Antiquité, accueil qu'on obtiendrait, dit Schrödinger, peut-être moins facilement aujourd'hui.

Ainsi on assiste à une guerre où s'affrontent une rationalité calquée sur les sciences dures, armées du principe d'objectivation présidant à l'expérimentation, et une autre rationalité, qu'il faudrait appeler *subjective*, et qui repose, comme on voit ici, sur des anecdotes, des histoires particulières, difficilement quantifiables. Elles ont peu de chance d'être prises au sérieux, puisqu'elles ne font pas série.

Le patient m'arrête tout de suite. Pour sa part, il a résolu le problème de l'expérimentation: il ne veut absolument pas prendre son traitement, pas question qu'on le prenne pour un cobaye livré à des molécules bien juteuses, commercialement parlant. C'est même pourquoi il est consigné à l'étage. Il a cependant une objection à me présenter: il ne voit pas en quoi Schrödinger peut bien être utile aux psychanalystes, à moins qu'on fasse dire n'importe quoi au grand physicien.

– D'accord, pas question de mélanger le monde discret et quantifiable de la matière avec celui de l'esprit. Mais le même Schrödinger nous tend la perche, en proposant, pour nous assouplir, de réfléchir au changement de rationalité imposé par la nouvelle physique. À l'échelle des particules, dit-il, c'en est fini de deux tyrans: le principe d'objectivation, et la flèche du temps.³⁶

Comme il m'écoute avec patience, je continue, toute contente d'avoir un interlocuteur qui s'y connaît. Remarquez bien qu'à partir de là, nos places se sont trouvées inversées. C'est lui, dont je ne sais rien, qui m'offre son écoute patiente, et qui me permet de parler, rappelons-nous, à partir d'un *point sensible*.

Troisième constat: ces courts moments d'inversion de place entre analyste et patient, entre hôte et visiteur, dirait Lin Tsi,³⁷ constituent le lieu et le moment où *s'entrelacent les éléments premiers* dans l'histoire de chacun des deux protagonistes. Des *aloga*, sans discours, ils deviennent donc partie du *logos*, de la raison. Cette bascule

n'est pas seulement abstraite et intellectuelle, car elle s'effectue en acte, accompagnée des émotions et de l'expressivité corporelle qui vont avec. Ainsi, je me souviens de m'être singulièrement trop animée pour lui faire part de mon enthousiasme:

– Comme vous le savez mieux que moi, les particules infiniment petites sont perturbées par les appareils d'observation qui les éclairent, et envoient donc des photons. Un peu comme les sujets hypersensibles avec qui nous parlons interfèrent avec l'analyste, et avec ses propres zones sensibles. En fait, on ne peut donc travailler que sur les interférences. En outre, le seul fait d'interférer exclut en soi bien des éléments qui resteront à jamais inconnus. L'idéal d'exhaustivité est donc ici impossible. Enfin la flèche du temps peut se rebrousser.³⁸ Et ça, quand je travaille à l'hôpital, je sais bien que c'est monnaie courante en ces lieux, où l'on rencontre ces symptômes étranges de «futur passé».

– Je sais, répondit-il brièvement. C'est ce qui se passe quand je délire. Une armée secrète pénètre chez moi par la porte, quand je n'y suis pas, ou bien par la télé; elle m'ordonne de tuer, ou de me tuer. Comme ça me terrifie, je viens à l'hôpital.

Son expression *armée secrète* m'est familière: c'était le nom de la Résistance dans les montagnes où je suis née pendant la guerre. Je le lui dis.

Sa méfiance s'apaise. Il a été sévèrement mis à mal dans son pays, battu presque à mort pour des faits analogues. Son peuple, dit-il, pleurerait à travers lui. Il s'est réfugié en France sur le conseil de son oncle, mais quand ça ne suffit pas, il prend refuge à l'hôpital. Ce qu'il a subi il y a plus de vingt ans est absolument présent. De fait, quand il me dit son âge, j'ai peine à le croire: le temps arrêté, le rebroussement de la flèche du temps, se lisent sur la jeunesse de son visage.

À cette époque, j'étais moins familière qu'aujourd'hui du champ des traumatismes de guerre. Depuis, notre recherche s'est orientée sur ce terrain-là, à cause de ce patient africain sans doute, mais aussi d'autres patients qui sont bien souvent des descendants de traumatisés de guerre, utilisant les techniques de la folie pour faire advenir des faits retranchés de l'histoire.

Travailler avec eux exige à la fois une *rationalité objective*, – il y a des faits avérés, même si personne ne veut en parler, et en même temps une *rationalité subjective*, – l'attestation de ces faits ne peut être validée que par un *sujet* en transit entre les deux rationalités. Plus exactement, il s'agit de la genèse d'un *sujet transitionnel*, comme le nomme Gaetano Benedetti,³⁹ dans l'interférence de deux zones de catastrophe, *aires de mort* où se vit une *existence négative*.⁴⁰ C'est le champ où se produit la genèse d'un sujet rationnel et épique d'une histoire retranchée, à partir de l'entrelacement d'éléments qui se sont rencontrés là «sans rime ni raison».

De fait, c'est bien un sujet qui naît de la rencontre fortuite donnant lieu à un jeu de langage où *l'inconscient thérapeutique* joue sa partie dans l'espace entre deux: entre le blessé à l'âme, rescapé de l'objectivation où l'ont réduit d'abord les tortures, et où l'attendent les statistiques, les diagnostics et la chimie, ou l'électricité qui va avec, – et d'autre part, si inattendu, son thérapeute, qui peut éventuellement mobiliser les ressources de la parole, après un premier repérage des fameux points sensibles, effectué dans sa propre analyse.

En quelque sorte, objet et sujet changent ici de camp. L'objectivité est rendue à des faits maintenant avérés, frappés jusque là d'inexistence. Quant aux humains, facilement *objectivés* soit par des désastres qui les rendent insensibles, soit par la science, qui les transforme en échantillons, ils retrouvent la place et la fonction de sujets de l'investigation d'une histoire moins indicible qu'inaudible.

Il m'apprit ensuite, en effet, que sa blessure psychique correspondait moins au degré des horreurs vues ou subies, qu'à la trahison de certains membres de son propre camp. Mais j'étais bien loin de me formuler tout cela à ce moment-là, et j'ignorais que telle était la définition précise du traumatisme apportée par des psychanalystes ayant l'expérience clinique des traumatismes.⁴¹

Le patient africain sentit bien mes limites d'alors, et se leva pour mettre fin à la séance. Il me remercia. Cette conversation l'avait complètement apaisé, il était content d'avoir retrouvé avec moi ce bon vieux génie de Schrödinger. Il allait demander à sortir de l'hôpital. La semaine suivante, en effet, il n'était plus là. Je ne l'y ai plus jamais revu depuis. Il me laissait là au seuil de l'escalier qui descend au rez-de-chaussée, et au seuil de la problématique des traumatismes où un sujet doit naître de « combats pour le sens ».⁴²

Notes

1. Cervantes, *Don Quichotte I*, chapitre 1, p. 410, Paris, Gallimard, La Pléiade 2001. «La raison de la déraison qui à ma raison est faite, de telle sorte affaiblit ma raison qu'avec raison je me plains de votre beauté».
2. *Ibid*, «Prologue», p. 391. «Aussi que pourrait donc engendrer un esprit stérile et mal cultivé comme le mien, si ce n'est l'histoire d'un fils sec, coriace, fantasque, plein de pensées changeantes et jamais imaginées par un autre, bien comme celui qui a été engendré dans une prison où toute incommodité a son siège et où tout triste bruit fait sa demeure?»
3. Paulin Hountondji, *Combats pour le sens*, Cotonou, Les Éditions du Flamboyant, 1997.
4. Erwin Schrödinger, *L'Esprit et la Matière*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 186. (*Mind and Matter*, Cambridge University Press, 1958), et *La Nature et les Grecs*, Paris, Le Seuil, 1992 (*Nature and the Greeks*, Cambridge University Press, 1954).
5. Morgan R. O'Connell (Surgeon Commander, Royal Navy, Royal Naval Hospital Haslar), *The Falklands Experience*, communication orale, 1982.
6. Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer*, Lausanne, L'âge d'homme, 1982, p. 19. *Remarks on Frazer's Golden Bough*, Retford, The Brynmill Press 1979.
7. Françoise Davoine, *Mère Folle*, Strasbourg, Arcanes, 1998, p.114.
Les deux histoires cliniques présentées dans cet article ont été racontées, sous un autre angle, dans ce livre, au chapitre. 4, p. 43-66: *La grande salle*, sous le titre: *L'enfant aux cheveux blancs*, p. 57 et *L'Afrique quantique*, p. 59.
8. Gregory Nagy, *Le meilleur des Achéens*, Paris, Le Seuil, 1994 (*The Best of the Achaeans*, The Johns Hopkins University Press 1979, p. 292-293).
9. Françoise Davoine, *La folie Wittgenstein*, chapitre 11, Paris, EPEL, 1992.

10. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 41 Oxford, Basil Blackwell, 1958. «*Now suppose that the tool with the name 'N' is broken. Not knowing this, A gives B the sign 'N'? Has this sign meaning now or not? What is B to do when he gives it? We have not settled anything about this. One might ask: what will he do? Well, perhaps he will stand at a loss or SHEW [c'est moi qui accentue, N. d. l'A.] A the pieces. Here one might say: 'N' has become meaningless, and this expression would mean that the sign 'N' no longer had a use in our language-game (unless we gave it a new one)*».
11. Ludwig Wittgenstein, *Leçons et conversations suivies de la Conférence sur l'éthique*, 17 décembre 1930, Paris, Idées Gallimard, 1971, p. 158. *Lecture on Ethics* Philosophical Review, vol LXXIV, n°1, janvier 1965. «À la fin de ma conférence sur l'éthique, j'ai parlé à la première personne. Je crois qu'il y a là quelque chose de tout à fait essentiel. À ce niveau rien ne peut plus faire l'objet d'un constat, je ne puis qu'entrer en scène comme une personne et dire "je"... Affrontement aux bornes du langage? Le langage n'est pas une cage... Et là, il est essentiel que ceci ne soit pas une description sociologique, mais que je parle».
12. Jacques Lacan, *Le séminaire. L'éthique de la psychanalyse, 1959-1960*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 301. «En d'autres termes, ce champ (des dieux), ne nous est plus guère accessible que du point de vue de l'extérieur, de la science, de l'objectivation, mais ne fait pas partie, pour nous chrétiens, formés par le christianisme, du texte dans lequel se pose effectivement la question. Ce champ des dieux, nous chrétiens, nous l'avons balayé, et c'est justement de ce que nous avons mis à la place qu'il est question ici, à la lumière de la psychanalyse. Dans ce champ qu'est-ce qui reste comme limite? Limite qui était là sans doute depuis toujours, mais qui seule, sans doute, reste et marque ses arêtes dans ce champ déserté pour nous, chrétiens. Voilà la question qu'ici j'ose poser».
13. Robert Flacelière, *Devins et oracles grecs*, Paris, PUF, Que sais-je ? n° 939, 1972, p. 18.
14. Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur le Rameau d'Or*, *ibid.* p. 20.
15. Platon, *Phèdre* 244 d, e, Paris, Belles Lettres, 1983. «Mais ce n'est pas tout: ces maladies mêmes, ces épreuves rigoureuses, venant de quelque part dans certaines lignées (*genos*), à partir d'anciennes colères divines (*mènis*), le délire prophétique, (*mania*), en se produisant chez ceux à qui il faut, a trouvé le moyen de les éloigner par des cérémonies aux dieux et des rituels cathartiques ... permettant à celui qui délire juste (*tô orthôs manenti*), ... de s'affranchir des maux présents».
16. Gisela Pankow, *L'homme et sa psychose*, Paris, Aubier Montaigne, 1969.
17. Louis Renou, *L'Inde fondamentale*, Paris, Hermann, 1978, p. 59.
18. Charles Malamoud, *Cuire le monde*, Paris, La Découverte, 1989, p. 214. «En fait le sacrifiant cherche à marquer simultanément qu'il est la victime et qu'il est autre que la victime. En offrant la victime, c'est lui-même qu'il veut offrir et éviter d'offrir... Le poème peut être l'analogie d'une victime: le poète taille dans la matière verbale comme le sacrificateur dans la chair de l'animal».
19. Sigmund Freud, *Le délire et les rêves dans la Gradiva de Jensen* (1907), Paris, Gallimard, 1983, p. 190. «Tout ce qui est refoulé est inconscient, mais nous ne pouvons pas affirmer que tout ce qui est inconscient est refoulé». Et *L'inquiétante étrangeté, Das Unheimliche*, dans *Essais de psychanalyse appliquée*, (p. 163-210), p. 205 (1919) Paris, Gallimard, Idées, 1971.
20. Hergé, *L'Étoile mystérieuse*, Tournai-Paris, Casterman, 1947, p. 7.
21. F. Davoine, *La Folie Wittgenstein, op. cit.*, p. 31.

22. Lewis Carroll, *De l'autre côté du miroir*, (1871) Paris, Aubier Flammarion, 1971.
23. René Descartes, *Olympiques*, Paris, Garnier, 1963, p. 57. «Il attribuaît cette merveille, à la divinité de l'enthousiasme et à la force de l'imagination qui fait sortir les semences de la sagesse (qui se trouvent dans l'esprit des hommes comme les étincelles de feu dans les cailloux), avec beaucoup plus de facilité et beaucoup plus de brillant que ne peut faire la Raison dans les Philosophes».
24. René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1953, p 136 et 148.
25. Sophocle, *Antigone*, v. 454, Paris, Belles Lettres, 1955.
26. Gregory Nagy, *La poésie en acte, Homère et d'autres chants*, ch. 3 (p. 79-111): Les instances de la mimesis : Homère, Paris, Belin, 2000 (*Poetry as Performance, Homer and Beyond*, Cambridge University Press, 1996).
27. F. Davoine, *La folie Wittgenstein*, *op.cit.* ch. 9, 10, 11.
28. Gerald Mohatt et Joe Eagle Elk, *The Price of a Gift, a Lakota healer's story*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2000.
29. Lin Tsi, *Entretiens*, traduits du chinois et commentés par Paul DEMIÉVILLE, Paris, Fayard, 1972.
30. Georges Bataille, *La Part maudite*, Paris, Minuit, 1967.
31. Marcel Mauss, *Essai sur le don* (1923-1924) dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1968, p. 144-279.
32. Platon, *Théétète*, 202 b, «*stoicheia aloga*», Paris, Belles Lettres, 1976.
33. E. Schrödinger, *L'Esprit et la Matière: Tarner lectures* (Cambridge 1956), *La Nature et les Grecs: Shearman Lectures* (Londres, University College, 1948), *op. cit.*
34. Walter Moore, *Schrödinger, Life and Thought*, Cambridge University Press, 1989.
35. E. Schrödinger, *La Nature et les Grecs*, *op. cit.*, p. 130, 132.
36. E. Schrödinger, *L'Esprit et la matière*, *op. cit.*, p. 187, et ch. 3 (p. 183-195), Le principe d'objectivation ; ch. 5 (p. 211-225) : Science et religion.
37. Lin Tsi, *Entretiens de Lin Tsi*, *op. cit.*, p.112 §19.
38. E. Schrödinger, *L'Esprit et la matière*, *op. cit.*, p. 193, 194, 222.
39. Gaetano Benedetti, *La psychothérapie des psychoses comme défi existentiel*. Ramonville Sainte Agne, Erès 2002, p. 62 (*Psychotherapie als existentielle Herausforderung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1992).
40. Gaetano Benedetti, *La Mort dans l'âme*, ch. 3, p. 209-213: *L'être avec comme réponse du thérapeute à l'existence négative*. Erès 1995 (*Alienazione e personazione nella psicoterapia della malattia mentale*, Turin, Einaudi 1980).
41. Claude Barrois (ancien chef de service de psychiatrie à l'hôpital du Val de Grâce, Paris), *Les névroses traumatiques*, Paris, Dunod 1988, p. 170. « Le deuxième abandon, (trauma second), est celui des hommes et de la société qui, après un empressement initial, se confortant dans la bonne conscience de quelques semaines ou de quelques mois d'interventions diverses, considèrent unilatéralement que tout est réglé... Moyennant quoi, un très grand nombre de névroses traumatiques se trouvent aggravées par cette deuxième rupture purement sociétale. Il revient à la psychanalyse le mérite d'être la seule discipline à faire vraiment quelque chose».

Jonathan Shay (préface de Gregory Nagy), *Achilles in Viet Nam. Combat Trauma and the Undoing of Character*, ch. 1, p. 3-21. *Betrayal of "themis", what's right*, New York, A Touchstone Book 1995.

Françoise Davoine et Jean-Max Gaudillière, *History Beyond Trauma*, New York, Other Press, à paraître.

42. Paulin Hountondji, *op. cit.*, 1997.

Raisons de la folie

Jean-Max Gaudillière

Ces notes sont inspirées par deux expériences et leur convergence:¹ une expérience, clinique, qui nous a menés, Françoise Davoine et moi-même, à travailler pendant plus de vingt-cinq ans à l'hôpital psychiatrique, comme psychanalystes, avec des patients diagnostiqués fous, psychotiques, schizophrènes, etc. L'autre, qui interroge, année après année,² ces questions cliniques à partir des travaux d'autres cliniciens, mais aussi de philosophes ou d'écrivains de la littérature et de la poésie, rencontrant dans leur champ les enseignements de la folie.

Je commence mon propos par une brève entrée dans l'impitoyable clarté de l'espace transférentiel, toujours ouvert d'emblée par la folie dans sa dynamique propre. Un jour, le médecin-chef du service me demande de prendre contact avec un patient chronique – comme on dit – ce qui dans ces lieux-là signifie en fait hors-temps, hors du temps, et donc plutôt «achronique». Il va mal. En fait, il s'est retiré depuis quelques semaines dans sa chambre, ne s'alimente pratiquement plus, et présente son corps à l'abandon, dans les excréments qu'il ne contrôle plus. Je me présente au pied de son lit, en déclinant mon nom et ma fonction à l'hôpital, qu'il connaît à l'évidence depuis longtemps. Sa réponse, portée par ses yeux fiévreux et un ton sans réplique, dévalue sur l'heure ma pseudo carte d'identité: «Moi, je suis un codé de l'anti-passé», me lance-t-il sans autre commentaire.

Sauf à passer une telle proposition, à la fois énigmatique, interrogeante et féconde, à la trappe d'un diagnostic quelconque, les questions du langage, du code, de la définition du temps et même de la négation sont posées à mon intention: j'essaie depuis de ne pas abaisser ces enjeux, qui sont bien entendu scientifiques, au sens le plus rigoureux du terme, en tant qu'ils nous ramènent sans autre ménagement vers le « vertex » (comme dirait Bion³) de la causalité, dont les coordonnées paraissent s'imposer de soi pour articuler partout les exigences de la rationalité dans le champ de la connaissance.

Concernant la folie, les choses ne sont cependant peut-être pas si immédiatement réductibles au canon admis comme préconception de tout discours scientifique – notamment médical – possible. Dans le *Cahier Bleu*⁴ et dans d'autres réflexions, Ludwig Wittgenstein nous aide à poser plus fermement le problème:

Il semble à première vue que ce qui donne à l'activité de penser son caractère particulier, est qu'elle consiste dans une suite d'états mentaux, et il semble que ce qui est étrange et difficile à comprendre dans cette activité de penser, ce sont les processus qui se passent dans le *medium* de l'esprit, processus seulement possibles dans ce *medium*... Le mécanisme de l'esprit doit être d'une sorte particulière pour être capable de faire ce que fait l'esprit. Mais ici nous faisons deux erreurs. Car ce qui nous a frappé comme étant étrange dans la pensée et l'activité de penser, ce n'est pas du tout que ça produit de curieux effets que nous ne sommes pas encore capables d'expliquer (par la causalité). Notre problème, en d'autres termes, n'était pas un problème scientifique, mais une confusion ressentie comme un problème.

Voilà, dans la rigueur, la racine de la plupart des questions qui touchent la folie, et les rationalités qui cherchent à l'approcher: que nous soyons du côté des sciences dures (comme la neurobiologie), du côté des sciences molles, comme la psychanalyse et la sociologie entre autres, ou perdus dans le *no-science land* par les disciplines de gestion sociale de la folie, telles les modes d'interventions chimiques, électriques, et même à nouveau chirurgicales, qui ont tout simplement abandonné ces prémisses de rigueur au monde modélisé et finalisé de l'expertise technique.

Continuons donc avec Ludwig Wittgenstein:

Supposons que nous essayions de construire un modèle de l'esprit qui serait le résultat d'investigations psychologiques, un modèle qui, devrions-nous dire, expliquerait l'action de l'esprit. Ce modèle ferait partie de la théorie psychologique de la même manière qu'un modèle mécanique de l'éther peut constituer une partie de la théorie de l'électricité... Nous pouvons envisager qu'un tel modèle de l'esprit devrait être très complexe, très compliqué pour expliquer les activités mentales observées; et sur cette base, nous qualifierions l'esprit comme une étrange sorte de *medium*. Mais cet aspect de l'esprit n'est pas celui qui nous intéresse. Les problèmes qui peuvent être posés sont des problèmes psychologiques, alors que la méthode (*envisagée*) de leur solution est là celle des sciences de la nature (*ibid.* p. 6).

Tout de suite après, Wittgenstein parvient au cœur du problème de la rationalité où nous convoque si impérieusement le patient de l'hôpital psychiatrique, en évoquant le paramètre fondamental:

Maintenant, si ce ne sont plus les connections de la causalité qui nous préoccupent, alors les activités de l'esprit sont là, ouvertes, devant nous. Et quand nous nous soucions de la nature de l'activité de penser, l'énigme que nous interprétons à tort comme relevant de la nature du *medium* devient une énigme causée par un usage du langage qui fait ici problème.

Seulement alors nous pouvons nous trouver de plain pied pour faire face au problème en question:

Ce type d'erreur revient, encore et toujours, en philosophie ; par exemple quand nous restons perplexes au sujet de la nature du temps, quand le temps nous apparaît comme une «chose étrange». Nous sommes très fortement tentés de penser qu'il y a là des choses cachées, des choses que nous pouvons voir de l'extérieur mais dont nous ne pouvons pas voir l'intérieur.

Et cependant, le cas n'a rien à voir avec ça. Il n'y a pas de faits nouveaux (à rechercher) autour du temps dont nous désirons connaître la nature. Tous les faits qui nous intéressent sont là, ouverts, devant nous. Mais c'est l'usage du substantif «temps» qui nous fait problème. Si nous regardons la grammaire du mot, nous devons sentir qu'il n'est pas moins stupéfiant que l'homme ait pu concevoir une divinité du temps que ce ne le serait de concevoir une divinité de la négation ou de la disjonction.

C'est-à-dire que cette abstraction – le temps, qui fait partie de nos dimensions imaginaires de référence, au point de ne plus apparaître en tant que tel que lorsqu'il fait problème – doit être traitée avec la même rigueur dans l'usage scientifique que nous en faisons que les catégories logiques les mieux articulées.

Revenons à la clinique: d'abord à la réponse du patient qui se montre explicitement au seuil de la mort, mais aussi aux observations des psychologues et des psychiatres. Ou bien en effet je décide de ne tenir aucun compte de la proposition affichée en termes théoriques «codé de l'anti-passé»: j'en ai les moyens sociaux; de toutes façons, il est fou, comme le prouve sa présence en ces lieux, personne ne comprend ce qu'il dit, d'ailleurs ça ne veut rien dire, et je pose que j'ai affaire à de la confusion mentale en tant que trait sémiologique. Ou bien j'accepte le «jeu de langage» qui m'est proposé, et je ne puis, dès ce moment, m'y situer que comme *sujet*: y répondre, et répondre de ma position, en disant *je*.

Ce qui n'empêche pas parfois le discours le plus objectivant de l'observation psychiatrique d'effectuer un retour imperceptible vers sa position de référence, celle qui décrit des symptômes (et non pas leur supposée cause). Surtout s'il prend en compte la succession des deux ou trois générations antérieures, le psychiatre qui présente le cas fait état d'un véritable «arrêt du temps»: quelque obstacle vient objectivement empêcher que s'inscrive une suite dans la lignée. À quoi les mêmes observateurs, qui se prendront alors pour des théoriciens, voire des savants causalistes, donneront le nom de répétition, par exemple. «Et voilà pourquoi votre fille est muette». Freud, plus prudemment, mais en même temps en laissant ouverte la question, parle, pour certains cas, d'une «irréductible complaisance du hasard». Un tel arrêt du temps donnait jadis accès à des curiosités psychiatriques, tournant sans fin dans l'enceinte de l'hôpital: un regard, un visage d'enfant, immobilisés depuis quand dans le corps d'un être sans âge; des maladies infectieuses épidémiques sans prise sur des organismes paraissant effectivement habiter une autre dimension.

Les paradoxes se pressent: dans le *hic et nunc* des entretiens, un simili présent omniprésent met sur le même plan les trois dimensions auxquelles la rationalité identifiée à la causalité nous a habitués, sans même que nous nous en rendions compte. Un tel espace instantané peut alors brutalement convoquer le thérapeute,

ou le simple interlocuteur, pour le coup, comme cause à *qui on demande raison* d'un événement catastrophique qui a eu lieu cinquante ou soixante ans avant sa propre naissance.

Là encore «cause-toujours !» constituerait-il un *motto*, une devise pour nos sciences humaines ? Cherchant du passé *sous* un élément hors-temps, ou du sens *sous* le non-sens. C'est surtout le signe qu'on a délibérément changé de paradigme, par exemple en essayant de prouver que les neurones qui produisent le sens sont en état de dysfonctionnement, et éventuellement de les mettre, avec quelques autres, hors d'état de nuire, c'est-à-dire d'abord hors d'état de fonctionner comme les agents mécaniques d'une parole: faute de se situer comme sujet dans le jeu de langage ouvert par la folie, coupons donc les fils du téléphone! De tels paradoxes, de telles impasses, de tels courts-circuits, nous imposent alors, non sans quelque appréhension, de poser la question: et si la rationalité n'était pas ici équivalente au champ de la causalité?

Reprenons ces notations: elles font toutes état, dans des styles divers, d'une remise en cause essentielle de la dimension du temps. Non pas d'un épiphénomène qui serait finalement réductible, après une analyse plus poussée, à la généralité de la séquence cause-effet, mais bien d'une zone, d'un champ de recherche ouvert où cette dimension ne fonctionne pas dans les règles de sa grammaire habituelle. La conséquence logique tombe, immédiate, scandaleuse, au point qu'on chercherait d'abord le défaut d'un syllogisme truqué ou mal construit: «si la flèche du temps ne fonctionne pas dans son mouvement ordinaire et scientifiquement généralisé, alors, dans ce champ, le principe de causalité ne peut pas être évoqué en toute rigueur».

Ludwig Wittgenstein, dans le même texte, explicite ainsi notre nouvelle difficulté (*ibid.* p. 17-18): ...maintenant, ce qui nous rend difficile de suivre cette ligne d'investigation, c'est que nous sommes accros⁵ (*craving for*) de la généralité.

Notre passion pour la généralité a une autre source majeure: il s'agit de notre obsession de la méthode scientifique. Je veux dire la méthode qui consiste à réduire les phénomènes naturels au plus petit nombre possible de lois naturelles de base ; et en mathématiques, à unifier le traitement de différents sujets en utilisant une généralisation. Les philosophes ont constamment sous les yeux la méthode scientifique, et sont irrésistiblement tentés de poser les questions et d'y répondre à la manière de la science. Cette tendance est la source réelle de la métaphysique, et conduit (ainsi) le philosophe à l'obscurité complète. Je veux dire ici que ce peut ne pas être toujours notre travail que de réduire quelque chose à quelque chose (d'autre), ou d'expliquer tout. La philosophie réellement *est* «purement descriptive». (Pensez à des questions comme: «Est-ce qu'il y a dans ce cas des données qui viennent des sens?», et demandez-vous «Quelles méthodes y a-t-il pour déterminer ce point? L'introspection?»)

Au-delà de cette ironie décapante, mais sans fournir naturellement une solution automatique et généralisée à cet encombrant problème, Ludwig Wittgenstein donne néanmoins la direction du seul champ rigoureux envisageable dans les domaines dont je parle ici, et dont les bréviaires à l'usage des jeunes chercheurs en sciences

humaines feraient bien de faire leur profit: *Au lieu de dire «accro à la généralité», j'aurais pu aussi parler de l'attitude de mépris concernant le cas particulier.*

Avons-nous alors avancé sur les exigences de la rationalité pour des recherches concernant la folie? Oui, si nous supportons l'oxymore osé par Platon dans le *Phèdre*: Socrate parle (244e) des *orthós mainomenoi*, de ceux qui *ont raison d'être fous*⁶, étant donné qu'il reconnaît à la folie une fonction cardinale, et sociale: celle de guérir, à partir du symptôme qui touche l'un de ses membres, les malédictions qui s'abattent depuis trop longtemps sur toute une lignée.

C'est encore une sorte de grammaire de l'usage du mot folie que Platon ouvre là, d'une manière suffisamment scandaleuse pour qu'on s'y soit relativement peu engagé. De fait, il s'agit bien ici de clinique, et des conditions théoriques et pratiques dans lesquelles le thérapeute peut s'y aventurer.

1) Il *existe* effectivement un arrêt du temps: cette particularité est pour nous corrélée à l'impossibilité d'inscrire une catastrophe dans la transmission de la lignée, transmission qui fait histoire. En termes lacaniens, utiles et particulièrement peu effrayants, il n'y a pas de signifiant possible en ce point: pas de signifiant, pas d'autre pour répondre. Et nous sommes en droit d'énoncer alors une propriété particulière de ce champ de recherche: au point où il n'y a pas de signifiant, la dimension du temps n'a pas de matériau pour exister dans l'échange entre les hommes.

2) Nous devons donc *ipso facto* suspendre en ce point la généralité du principe de causalité, qui devient exactement insensé quand la flèche du temps n'est pas orientée, ne peut pas être orientée, du passé vers l'avenir. Et il faut alors indiquer fermement que toute entreprise cherchant à interférer avec la folie en y important de force le principe de causalité, cherche d'abord à en dénier la recherche logique essentielle, grammaticale dirait Wittgenstein, c'est-à-dire son existence même en tant qu'activité humaine. Avec les conséquences éventuellement totalitaires qui peuvent pour le coup, elles, se généraliser.

Ce que nous avons gagné en «humanité» en faisant accéder la folie au rang des «maladies mentales» se perd ainsi immédiatement en rigueur, quand s'y adjoint la frénésie de les expliquer sur la base d'une supposée lésion, pierre de touche du raisonnement médical mis en forme par Claude Bernard. Mais si des lésions observables dans la clinique du cerveau peuvent donner lieu à des troubles qui peuvent parfois être rapprochés de certains symptômes psychiatriques, la réciproque n'a guère de validité scientifique, quand elle n'ouvre pas à des pratiques quasiment délirantes dans les supposés traitements: le prix Nobel Sir John Eccles⁷ parlait drôlement d'un *matérialisme à retardement* à la disposition de ceux qui continuent à dire qu'il y a obligatoirement une lésion, dans le cerveau, dans les neurones, dans les synapses, etc... mais trop petite, trop cachée pour qu'on l'ait mise encore en évidence. Mais qu'un jour, dans dix ans, dans dix siècles, c'est sûr, on la verra.

On est là dans un discours aux paramètres absolument hétérogènes, qui voudrait de toute façon guérir la folie en la faisant disparaître. Le même Claude Bernard définissait *la santé comme le silence des organes*: on a effectivement inventé toutes sortes

de moyens pour empêcher la parole de parler, et pour imposer à cet organe aussi le silence qui vaut autrement critère de santé. Ce qui permet surtout d'expérimenter et de vendre des drogues, licites ou illicites, qui, pour le coup, ont des effets lésionnels irréversibles, et constatables. Mais ceux-là présentent l'avantage d'exclure purement et simplement le sujet de la folie: l'exclure d'abord de la recherche en sciences sociales, qui est précisément le champ de sa compétence, en réduisant la question à un problème comptable de gestion des flux de populations, d'usagers, comme on dit *rationnellement* aujourd'hui. Usagers de la folie, ou usagers de médicaments quasiment imposés de nos jours?

3) Troisième condition préalable, en ces terrains mouvants: pour autant, chercher à mettre la folie, voire les fous, au service d'une idéologie, pour dénoncer des pouvoirs et produire des adhésions collectives, là où il s'agit de production de la liberté humaine, ne correspond pas à une rationalité mieux arrimée. Les thèses de philosophes ou d'historiens qui s'attachent à ces tentatives, et les pratiques qu'elles ne manquent pas d'influencer, ne répondent quelquefois même pas aux critères de l'exactitude, ni surtout à la plus humble éthique d'un sujet dont le travail forsené (que j'écris ici à l'ancienne, avec un s –fors le sens) correspond à la nécessité de produire de l'autre, là où tout critère de fiabilité a disparu.

4) Cette dynamique particulière peut se décrire aussi à partir des traits transférentiels mis en jeu en ces points, en ces moments, de folie. La cible en est (je commente ici très simplement Platon)⁸ l'impossible inscription de catastrophes socio-historiques, dont une lignée se trouve affectée. La cible, et non la cause. L'avant et l'après ne se coordonnent plus dans une successivité mesurable, ni non plus les catégories de l'intérieur et de l'extérieur, du moi et de l'autre, de l'individuel et du collectif. L'examen attentif des interférences produites et enregistrées dans ce champ, et surtout leur mise en œuvre adressée à l'acteur principal de la recherche, c'est-à-dire le fou, correspondent mieux à un abord rationnel de ces critères, dont l'interrogation serrée vaut aussi comme enjeu de connaissance.

Nous voici maintenant en mesure de définir, en toute rationalité, mais une rationalité détachée du causalisme, un champ de recherche exigeant: c'est celui même qui est mis en œuvre par la folie à la recherche de l'authentification d'un fait, ou d'une série de faits. Ce qui ramène l'objectivité à sa place, et évite d'inventer une nouvelle théorie à la rencontre de chaque nouveau cas, comme le Sociologue brocardé par Henri Poincaré dans *Science et Méthode*:⁹

Le *Sociologue* est plus embarrassé (*que le Physicien, le Biologiste, ou l'Astronome*). Les éléments, qui pour lui sont des hommes, sont trop dissemblables, trop variables, trop capricieux, trop complexes eux-mêmes, en un mot; ainsi, l'histoire ne recommence pas; comment alors choisir le fait intéressant qui est celui qui recommence; la méthode, c'est précisément le choix des faits, il faut donc se préoccuper d'abord d'inventer une méthode, et on en a imaginé beaucoup, parce qu'aucune ne s'imposait; chaque thèse de sociologue propose une méthode nouvelle que d'ailleurs le nouveau

docteur se garde bien d'appliquer, de sorte que la sociologie est la science qui possède le plus de méthodes et le moins de résultats (p. 20).

J'en dirais pour ma part autant des dites sciences de la folie: en laissant de côté les résultats commerciaux et les utilisations idéologiques, il faudrait enfin pouvoir imaginer la rationalité d'un champ qui représente, par construction si je puis dire, le degré zéro de l'objectivité.

Ne nous y trompons pas: l'enjeu de la survie de la folie comme pratique humaine correspond indissolublement à des espaces de production de la liberté, là où des systèmes sociaux totalitaires (quelle que soit leur échelle) cherchent d'abord à éradiquer des faits, à les frapper d'inexistence. Au regard de la pratique de la recherche initiée, signalée d'abord par le symptôme dans sa diversité sociale, et mise en œuvre thérapeutiquement dans le *one to one laboratory* (suivant l'expression de Harry Stack Sullivan¹⁰) c'est dans l'interférence de deux mondes, dans sa reconnaissance et sa nomination, que réside la fécondité de la production d'un tel champ. Comme écrit encore Henri Poincaré (*ibid.* p. 68, *Le hasard*):

Toutes les fois que deux mondes, généralement étrangers l'un à l'autre, viennent à réagir l'un sur l'autre, les lois de cette réaction ne peuvent être que très complexes, et, d'autre part, il aurait suffi d'un très petit changement dans les conditions initiales de ces deux mondes pour que la réaction n'eût pas lieu.

Ajoutons que si elle a eu lieu, comme l'indique non pas l'introspection mais le système d'observation croisé des deux co-chercheurs, cette réaction interférente fait désormais partie des faits interrogeables dans le champ de l'expérience: elle en institue même la simple possibilité.

Quelle utilité, demandera-t-on, à reconnaître et à nommer toute cette complexité, dans des confrontations qui rencontrent d'abord l'urgence et la souffrance? S'agit-il pour nous d'ajouter au progrès technique des interventions directes sur la mécanique humaine, ou plus noblement en apparence, de rendre l'homme meilleur, dans la visée d'un oubli ataraxique des catastrophes passées ou présentes? M'aviserais-je d'indiquer que cliniquement, notre façon de parler avec la folie (et non pas seulement de la folie) produit des effets thérapeutiques constatables, où l'on m'attendrait au détour du retour de la causalité toute puissante: ce qui ne me gênerait guère, puisque le travail analytique correspond avant tout en ces points à la remise en route du temps, avec la production d'un *signifiant nouveau* (l'expression est de Lacan à la fin de sa vie) là où tout autre avait été détruit.

Je préfère cependant conclure ici en citant une dernière fois Poincaré (dont le Wittgenstein traduit plus haut paraît avoir fait bonne lecture). Le mathématicien, en 1907, adresse sans vergogne ces quelques mots, tant aux américains conquérants qu'à des idéologues encore plus racornis.

Pour moi, ai-je besoin de le dire, je ne saurais me contenter ni de l'un ni de l'autre idéal: je ne voudrais ni de cette ploutocratie avide et bornée, ni de cette démocratie vertueuse et médiocre, uniquement occupée à tendre la joue gauche, et où vivraient des sages sans curiosité qui, évitant les excès, ne mourraient pas de maladie, mais à

coup sûr mourraient d'ennui. Mais cela, c'est une affaire de goût et ce n'est pas ce point que je veux discuter.

Février 2003. De retour en France, relecture donc de ce texte, éclairée par la réaction de nos interlocuteurs africains.

En effet la discussion qui a suivi cette communication à Porto-Novo nous permet de prolonger ici ces réflexions. Les participants comprenaient des étudiants chercheurs en philosophie, des médecins, des ethnologues, des biologistes ou des tradi-praticiens. Certains étaient d'ailleurs reconnus sous plusieurs de ces appartenances à la fois.

1) À partir de la vignette clinique esquissée au début, le raisonnement qui définit le champ de recherches de la folie en tant qu'il suspend la chaîne causale discursive – du fait de l'interruption en quelque point de la chaîne signifiante – a rapidement ouvert, dans notre dialogue, des questions théoriques et pratiques familières à tous ces hommes de l'art. C'est d'ailleurs une intervention de l'analyste, située plus tard dans les entretiens avec ce patient, qui les a intéressés à partir de leurs propres façons de faire: il s'agissait du point d'interférence où l'analyste se situait lui-même par rapport à l'évocation de la période troublée de la Seconde Guerre mondiale.

Le père du patient s'était trouvé marqué par les incertitudes de ces années-là, tandis que l'analyste naissait en 1943, après l'évasion de son propre père l'année précédente, s'échappant du camp où il avait été fait prisonnier au front. Tout cela précédait d'une quinzaine d'années la naissance du «codé de l'anti-passé», et se passait en quelque sorte dans notre «anti-passé» national.

Comme on voit, il n'est pas ici question d'élaborer une rationalité causaliste de la folie de ce patient, rationalité extérieure à son supposé délire confusionnel, mais de trouver, dans les hasards entretissés de notre rencontre, une porte d'entrée dans ce champ.

Il est vrai que la langue prend des souplesses particulières en ces occasions. La prégnance de l'énonciation de cet homme, à l'orée de notre première entrevue significative près de son lit d'hôpital, nous laisse deviner que les façons de parler – aussi bien les façons d'écrire –, peuvent «se prêter» à de telles circonstances: on disait ainsi à propos d'un tissu qu'il allait *se prêter*, c'est-à-dire s'ajuster de lui-même au corps qu'il allait vêtir, à partir de sa contexture, elle-même fruit de l'expérience séculaire des filateurs et des tisserands.

Les trouvailles de la poésie nous rendent sensibles à de tels efforts de la langue. Elle est aussi faite pour se plier, s'étendre, se condenser, s'ajuster, en des points de surprise qui ne se laissent pas toujours analyser dans les termes de la rhétorique classique. Par exemple, certaines images surgissant en ces cas figurent en effet des formes irréductibles à la métaphore.¹¹

W. R. Bion, comme psychanalyste et comme écrivain, excelle à nous engager dans de telles expériences de la langue. Son style apparaît souvent proche de l'adresse de ce patient de l'hôpital, quand il nous parle de *pensées sans penseur*,¹² qui cherchent un «penseur» pour pouvoir être pensées. En réalité, à la manière du grand sportif qu'il était aussi, il nous entraîne à assouplir les usages de la langue à ses limites, pour

pouvoir par exemple, au juste moment, donner place à l'interférence qui devient alors évidemment le *sujet* de l'énonciation.

2) Nos interlocuteurs africains, comme il y a longtemps d'autres interlocuteurs sioux des plaines du Sud-Dakota, nous expliquaient que de telles interférences potentiellement constructives prenaient aussi place pour eux à la limites des institutions reconnues. Comme *medicine men*, ils pouvaient ainsi éventuellement intervenir auprès d'un patient de leur tribu, dans le cadre de l'hôpital des blancs et sur la demande expresse du docteur à même de téléphoner à tel d'entre eux, dans certains cas précis. Bien éloignés de tout syncrétisme New Age, ces *medicine men* pouvaient parfaitement se rendre, en tant que patients, dans le même hôpital, pour une appendicite ou un problème cardiaque, par exemple.

Mais si la langue porte en elle de quoi assouplir ses propres limites, il n'en va pas de même des institutions. En effet ces dernières ne peuvent guère subsister dans un discours qui ferait place à des faits hors causalité. Ainsi, en ce qui concerne la folie, le rabattement de la clinique sur l'absolu primat des recherches neurobiologiques¹³ tente d'organiser, par la séduction ou de force, le retour de la bête curieuse dans le sein universel du discours médical organiciste.

On peut certes prouver que le dire – ou l'agir, de la folie – est inséparable d'implications neurologiques. Il s'agit sans aucun doute des mêmes localisations cérébrales que celles qui sont repérables, aujourd'hui *in vivo*, lorsqu'on parle, qu'on écoute, qu'on voit, etc. Mais les implications logiques déterminant rigoureusement le champ de la folie priment néanmoins sur l'observation, lorsque celle-ci se situe nécessairement et délibérément hors d'un tel champ. Et là, la rationalité réduite à une norme exclusive expérimente, même neurologiquement, un véritable court-circuit. Faute de pouvoir *de l'extérieur* organiser le redressement de messages tordus par la supposée maladie, et diagnostiqués comme confus ou simplement dépourvus de sens, la raison coupe, chimiquement ou chirurgicalement, les circuits de transmission, internes et externes. La lobotomie, qui valut en son temps le prix Nobel de médecine au portugais Egas Moniz (1949: pour sa découverte de l'artériographie cérébrale et pour ses travaux sur la neurochirurgie du cerveau-leucotomie), non plus que les interventions chimiques sur les neurotransmetteurs, n'ont d'autre justification logique. Elles ont certes des conséquences, voire des visées, sociales: la mise hors du circuit des échanges de telles énonciations irréconciliables. Mais la brutalité des gestes «thérapeutiques» aussi bien que la grossièreté des appréciations statistiques qui viennent les légitimer après coup n'approchent la précision du travail de la folie. Il n'est pas ici question de lancer esthétiquement un nouvel *Éloge de la Folie*,¹⁴ mais d'élaborer une pratique cohérente, et possible, qui accepte sa rigueur, et de l'authentifier.

3) Vers quel ordre de savoir nous orientons-nous donc à partir de ces prémisses? Il semble que la science expérimentale et la philosophie aient partie liée pour la définition de l'exercice d'une pensée critique. Dès 1766, Emmanuel Kant, qui s'affronte là aux délires de Swedenborg, écrit dans les *Rêves d'un visionnaire*:

Outre qu'il semble plus conforme à une pensée raisonnable de prendre dans les matériaux de l'expérience ses principes d'explication, que de s'égarer dans les notions étourdissantes d'une raison à moitié poétique et à moitié raisonnante, ce dernier parti donne prise à la raillerie qui a, bien ou mal fondée, plus que tout autre moyen, la puissance de retenir les recherches inconsistantes. Car l'intention de faire sur le mode sérieux des interprétations sur les visions des fantastes¹⁵ suffit à éveiller des soupçons malveillants, et la philosophie qui se laisse surprendre en si mauvaise compagnie suscite la méfiance. Sans doute n'ai-je pas contesté la présence de fausse perception dans ces apparitions; et même j'ai fait d'elle non pas sans doute une cause faisant qu'on s'imagine en commerce avec les esprits, mais une conséquence naturelle de ce commerce; mais y a-t-il quelque folie qui ne puisse être conciliée avec une philosophie dépourvue d'assises? Je ne blâme donc pas du tout le lecteur, si au lieu de voir, dans les visionnaires, des demi-citoyens de l'autre monde, il les liquide tout bonnement comme candidats à l'hôpital, et par là s'affranchit de toute recherche ultérieure.

Même en philosophie, la prudence paraît là aussi imposer le court-circuit. Il continue cependant, non sans quelque humanité: «Mais, à prendre ainsi toutes choses, il faut que la façon de traiter cette sorte d'adeptes de l'empire des esprits diffère grandement de celle qui résultait des notions antérieures, et tandis qu'autrefois on trouvait nécessaire d'en *brûler* parfois quelques-uns, on se contentera désormais de les *purger*. Mieux encore, pour en venir là, il n'y aurait pas eu à remonter si loin, et à se faire aider par la métaphysique pour chercher des secrets dans le cerveau fiévreux des enthousiastes abusés».¹⁶

Ne nous faisons donc pas aider par la métaphysique. Mais pourquoi faudrait-il refuser les enseignements théoriques et pratiques des Faulkner, des Pirandello, des Kenzaburo Ôé, des Bion et de quelques autres? C'est effectivement dans *la dure réalité de la fiction*¹⁷ que s'est réfugiée aujourd'hui la transmission de la clinique la plus fine de la folie, celle qui *montre le fait*, là où le logos le récuse et l'annule.

Nous posons pour notre part un champ unifié de la folie, qui ne se laisse pas compartimenter par les divisions des disciplines; où la folie des médecins, tout comme celle des littérateurs, des philosophes et des poètes, ouvre un espace de travail, où opère après tout une des activités humaines et sociales les plus anciennement repérées, dans toutes les civilisations. En effet, la folie, si on ne la confond pas avec des désordres neurologiques, n'existe que lorsqu'elle le fait savoir. Elle cogne aux limites catastrophiques du lien social, elle est celle qu'on enferme, qu'on montre sur le théâtre, (ou dans l'amphithéâtre des soi-disant «présentations de malades»), dans les romans d'après toutes les guerres, dans les mémoires d'après tous les totalitarismes.

Chercher à connaître: W. R. Bion a souligné l'*arrogance*¹⁸ d'une telle exigence, au regard de situations sociales mal arrimées. Après s'être tenue parfois durant des générations comme une vigie silencieuse, elle s'impose à la fois comme symptôme et comme processus de guérison, visant la mise en circulation d'un savoir, avec les techniques nécessaires pour approcher un savoir du Réel.¹⁹ Celui-ci consiste dans des éléments hors du logos, de la raison comme de l'échange social, là où des catas-

trophes historiques et politiques, notamment, ont emporté les fondements mêmes de l'altérité fiable.

Il en va du couple folie/raison comme de ces partenaires acharnés qui ont rompu depuis longtemps leur mariage. Chacun tente de refaire sa vie de son côté. Mais le lien fondamental persiste, et force à se faire reconnaître, dans des situations où on ne l'attend guère. Nous retrouvons ici, dans notre propre démarche, les enjeux posés par Paulin Hountondji dans son *Introduction* à la publication des séminaires tenus autour des *Savoirs endogènes*:²⁰ «On a donc préféré trouver un autre mot: "savoirs endogènes" a paru le meilleur. Le terme évoque l'origine des savoirs en question en les désignant comme les produits internes tirés du fond culturel propre, par opposition aux savoirs exogènes, importés d'ailleurs» (p. 14-15 «Démarginaliser»).

Empruntons-lui encore notre conclusion, puisque les lignes qui précèdent sont liées d'abord à une pratique: «La question des questions est encore et toujours la même: que faire? Les interrogations du présent ouvrage renvoient à des problèmes de politique scientifique et de politique tout court. Elles sont nées de préoccupations pratiques, et doivent permettre, par-delà le dédale des analyses théoriques, de répondre à ces préoccupations» (*ibid.* 31).

Notes

1. J'ai présenté sous le titre «Dans la bouche de la folie, de la raison à la ration» la communication qui suit, dans le cadre de la «Rencontre des Rationalités», qui s'est tenue en septembre 2002 au Bénin. Paulin Hountondji nous avait priés, Françoise Davoine et moi, de faire entendre la voix de la folie dans ses rapports à notre pratique de psychanalystes et à nos recherches en sciences humaines.
Je la prolonge ici de quelques réflexions, nourries des échanges avec les divers praticiens, philosophes, mathématiciens, notamment africains, que cette belle rencontre nous a permis d'avoir, en toute liberté.
2. Séminaire hebdomadaire à l'École des Hautes Études en Sciences sociales, à Paris. Sous le titre générique «Folie et Lien social», il confronte depuis la fin des années 70 notre pratique clinique avec diverses approches culturelles, médicales, fictionnelles, esthétiques, dans l'unicité du champ que la folie définit.
3. Wilfred R. Bion, *Attention and Interpretation*, Karnac, 1970, p. 21. Ch. 2 «Medicine as a Model», §9 «*The patient talked freely, but his communications are disjointed sentences which would, anywhere but in analysis, be described as 'incoherent'. Such a term is insufficiently illuminating to lead to psycho-analytical interpretation, but the 'vertex' (the 'point of view' provided by regarding an analysis as an ordinary conversation) gives me a descriptive term suitable for immediate purpose. As it is not suitable for continuing the psycho-analytic discussion, the term 'incoherence' must be observed more critically.*».
4. Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, New York, Harper Torchbooks, Harpers & Row Publishers, 1965, p. 5 sq. Nous avons ici produit notre propre traduction des passages cités.
5. «accro» mot d'argot, abréviation de «accroché». Se dit d'abord en parlant d'une personne dépendante d'une drogue, «addicted».

6. Là encore, il nous faut substituer notre propre traduction, et même la construction syntaxique de certaines phrases, aux confusions véhiculées par la plupart des interprétations de ce texte magnifique et limpide.
7. John C. Eccles, *How the Self Controls the Brain*, Berlin-Heidelberg-New York, Springer Verlag, 1994.
8. Il s'agit du même paragraphe: Platon, *Phèdre*, 244e.
9. Poincaré, Henri, *Science et Méthode*, Paris, Éditions Kimé, 1999, ch. 1 «Le Choix des Faits» (première édition Flammarion 1908). Le chapitre 1 reprend la préface de l'édition américaine de *La valeur de la science*. «The choice of facts», traduit et donc publié d'abord en anglais par G. B. Halsted, New York, 1907.
10. H. S. Sullivan (1892-1949): ses travaux cliniques et théoriques, à partir de sa pratique de la schizophrénie, ont préparé la psychiatrie américaine à accueillir l'œuvre freudienne. Avec Frieda Fromm-Reichman, il orienta durablement les recherches psychiatriques et psychanalytiques dans le sens d'une prise en compte rigoureuse du transfert psychotique. L'expression «*one to one laboratory*» ou encore «*twosome laboratory*» est proposée par lui pour qualifier cet ordre de recherche. Voir Helen Swick Perry, *Psychiatrist of America, The Life of Harry Stack Sullivan*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press 1982.
11. On peut se référer ici à certains livres du mathématicien René Thom, qui expose de son point de vue l'apparition de formes au bord des catastrophes. René Thom, *Stabilité structurelle et Morphogénèse*, Paris, Interéditions, 1977; et aussi *Paraboles et Catastrophes, Entretiens sur les Mathématiques, la Science et la Philosophie*, Paris, Flammarion, 1983.
12. Wilfred R Bion, *Second Thoughts*, Londres, Karnac Books, 1984, ch. 10, «Commentary»: «*With my present experience I would lay more stress on the importance of doubting that a thinker is necessary because thoughts exist. For a proper understanding of the situation when attacks on linking are being delivered it is useful to postulate thoughts that have no thinker. I cannot here discuss the problems, but need to formulate them for further investigation, thus: Thoughts exist without a thinker*», p. 165.
13. Voir par exemple Eric R Kandel, «Un nouveau cadre conceptuel de travail pour la psychiatrie» (dans *Évolution Psychiatrique* 2002; 67 :12-39; traduction de «A new intellectual framework for psychiatry», 1997, *American Journal of Psychiatry*): «Nous sommes confrontés à l'intéressante possibilité que, puisque les techniques de neuro-imagerie s'améliorent, ces techniques puissent être utiles non seulement pour le diagnostic de maladies névrotiques variées mais aussi pour suivre les progrès de la psychothérapie». Eric R. Kandel a reçu en 2000 le prix Nobel de médecine pour ses travaux.
14. Érasme, *Éloge de la Folie*, première édition Paris 1511. L'ouvrage sera réimprimé 45 fois du vivant d'Érasme, et traduit dans toutes les langues.
15. Le philosophe diagnostique ainsi ceux qui se réfèrent à leurs fantasmes, à leurs hallucinations, plutôt qu'à l'expérience du sens commun.
16. Emmanuel Kant, *Rêves d'un visionnaire*, Paris, Librairie philosophique Vrin 1967, Ch. 3: «Antikabbale. Fragment de philosophie commune, pour faire justice de ce commerce avec le monde des esprits», p. 84.
17. Raymond Devos, «À plus d'un titre», dans *L'artiste*, Paris, Olivier Orban, 1989, p. 12.

18. W. R. Bion, *Second Thoughts*, London, Karnac Books, 1984, Ch. 7, On Arrogance (texte lu au 20th Congress of the International Psycho-Analytical Association, Paris, July-August, 1957) § 83: *In this paper I propose to deal with the appearance, in the material of a certain class of patient, of references to curiosity, arrogance and stupidity which are so dispersed and separated from each other that their relatedness may escape detection. I shall suggest that their appearance should be taken by the analyst as evidence that he is dealing with a psychological disaster. The meaning with which I will invest the term «arrogance» may be indicated by supposing that in the personality where life instincts predominate, pride becomes self-respect, where death instincts predominate, pride becomes arrogance. Their separation from each other and the lack of evidence of any relatedness is evidence that a disaster has occurred. To make clear the connection between these references, I shall rebarse the Œdipus myth from a point of view which makes the sexual crime a peripheral element of a story in which the central crime is the arrogance of Œdipus in vowing to lay bare the truth at no matter what cost.*
19. Au sens de Jacques Lacan: la catégorie du Réel est celle de ce qui n'a ni nom ni image, et qui ne cesse pas de ne pas s'écrire. La folie est à la fois la monstration d'une telle non inscription, et la tentative de construire de l'Autre pour la rendre possible.
20. *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*, sous la direction de Paulin Hountondji, CODESRIA, Dakar, 1994.

Sur la rationalité écologique

Kwami Christophe Dikenou

Introduction

Le vocabulaire technique et critique de la philosophie d'André Lalande définit la rationalité comme « le caractère de ce qui est rationnel »¹, c'est-à-dire conforme aux principes de la raison. Ceci étant quels principes caractérisent ce qui est, aujourd'hui, appelée la rationalité écologique à la suite de penseurs américains comme Robert V. Bartlett et John S. Dryzek?² L'harmonisation de la pensée traditionnelle africaine avec cette forme de rationalité est-elle possible? C'est à ces deux principales questions que répond l'article. La résolution de la crise écologique qui sévit mondialement exige d'adopter la rationalité écologique fondatrice des technologies écologiquement rationnelles. Aujourd'hui, non seulement la bonne technologie est la technologie écologiquement rationnelle, mais encore son transfert et appropriation en Afrique nécessite d'harmoniser la pensée africaine avec la rationalité écologique qui la sous-tend.

Raison et Nature

Le mot nature a deux acceptions : premièrement il signifie le principe inné à une chose individuelle et qui fait que cette chose est ce qu'elle est. Il s'agit donc des propriétés propres à une substance. Secundo le terme désigne le cosmos organisé.

On peut dire que c'est quand les présocratiques les premiers vrais philosophes de la Grèce antique voulurent rendre compte de la nature par la raison (logos) est née la rationalité: une façon rationnelle et causale d'expliquer le spectacle du monde. Pour les Milésiens (Thalès, Anaximandre, Anaximène) l'objet de raison, et partant de la philosophie est d'abord « physique ». Aussi se sont-ils mis en quête du principe originel dont tout est issu et qu'ils appellent « archè », principe de la génération de tous les étants et d'éléments permanents de leur être. Ces philosophes offrent une

représentation de la nature comme étant un ordre intelligible et la libère des représentations mythiques. Ils considèrent des éléments naturels comme étant des fonctions d'un processus. Ce processus est causal et impersonnel, les dieux n'intervenant plus dans l'explication de la nature. L'être humain fait partie d'une totalité: l'Universel. Aussi connaître la nature des choses c'est connaître celle de l'homme. L'âme humaine a un pur statut de réglementation des actions humaines. Plus tard Pythagore (v.~540-497), de son côté, soutient qu'il y a un ordre dans le cosmos. Celui-ci s'exprime en nombres. La réalité du monde physique est comprise à travers les nombres. Ceux-ci sont donc les lois du monde. Ils rendent tout mesurable. Le pythagorisme rejette la conception moniste de la nature, mais posera plus tard la dualité dans l'un et dans l'être humain (corps/âme) avec la notion de la transmigration de l'âme. Le pythagorisme offre donc une représentation de la nature comme étant une réalité mathématique, mesurable.

Les éléates (Xénophane, Parménide d'Elée, Zénon d'Elée) ont une perception rationnelle et causale de la nature. Parménide représente la nature par sa cause efficiente. Pour lui, penser une chose c'est la penser en tant qu'existant. Aussi, la nature essentielle, permanente du réel est-il l'être. L'être est et le non-être n'est pas. La raison ne peut avoir pour l'objet que l'être, le non-être ne peut exister ni en pensée, ni en réalité. Cette conception est lourde de conséquences. Quelle est la cause du changement dans le monde. On voit bien ce qui est sacrifié du cosmos dans la perspective de Parménide: le monde sensible, la diversité et le devenir comme étant du côté du non-être.

Anaxagore (v. ~470-428~) n'est pas de l'avis de Parménide. Pour lui, le mouvement a une cause, c'est le nous, c'est-à-dire l'Esprit. Ainsi une raison supérieure serait à l'œuvre dans le monde naturel. Aussi devient-il possible de penser à une totalité englobante (tout est dans tous). Pendant l'âge d'or de la philosophie antique Aristote (385-322 av. J.-C.) en critiquant les théories immobilistes explique la nature: la physique par le mouvement. La nature (*physis*) est la réalité en vertu de laquelle les étant ont en eux-mêmes «un principe de mouvement et de stabilité». Aristote a une représentation fort rationnelle de la nature basée sur quatre causes (cause matérielle, cause formelle, cause finale et cause motrice).

Avec Aristote la rationalité philosophique s'enrichit substantiellement: on ne connaît une chose «que quand on sait le pourquoi» c'est-à-dire quand on connaît par les quatre causes. Parménide a trouvé la cause efficiente (l'être), mais pas les trois autres. Le génie du Stagyrte enrichit la rationalité du principe de la causalité complexe. En effet, il a fait émerger la notion de multiplicité des causes comme principe de rationalité.

Au XVII^e siècle, la notion de cause finale – parce qu'elle inclut une explication téléologique chez Aristote – fut réfutée par René Descartes (1596-1650) comme principe rationnel d'appréhension de la réalité des choses. D'autre part, les causes matérielles et formelles d'Aristote sont mises en doute par des scientifiques. Finalement au XVIII^e siècle l'explication causale fondatrice de la rationalité se réduit à la cause motrice ou cause efficiente. Aussi, la cause motrice ou cause efficiente. Aussi, la

causalité multiple, Descartes et la Science moderne offrent une représentation mécaniste de la nature basée sur une causalité simplifiée: causes motrices s'agencant par rapport au mouvement temporel. Par conséquent, non seulement la causalité est simplifiée, mais encore elle est devenue linéaire.

Ce qui est encore plus fatal c'est l'objectif de la rationalité mécaniste: connaître la nature pour la maîtriser par la technique. C'est la logique de la domination de l'homme sur la nature et sur soi-même.

Si la rationalité mécaniste s'oppose à la rationalité complexe à l'Aristote, elle est tout aussi insatisfaisante aux yeux de la rationalité complexe contemporaine caractérisée par la causalité circulaire. Laquelle rationalise, aujourd'hui, l'appréhension des systèmes dynamiques complexes comme les écosystèmes. La causalité circulaire constitue l'un des principaux caractères de la rationalité écologique.

Qu'est-ce que la causalité circulaire? C'est une causalité du genre ou A entraîne B; B entraîne C; mais C renvoie à A. L'effet (C) affecte maintenant sa propre cause (A). On peut en donner un exemple très simple du système de chauffage constitué par une chaudière et un thermostat. Dans le chauffage électrique d'une pièce, la causalité est circulaire puisque l'effet (l'augmentation ou la diminution de la chaleur) influence sa propre cause (le thermostat). C'est ce même processus qui permet à l'organisme humain de maintenir l'homéostasie.

Il est évident que cette idée d'autonomie relative et d'homéostasie est d'autant plus importante qu'elle était antérieurement inconcevable dans la rationalité linéaire et extérieure propre à la science mécaniste. Ceci dit revenons à un élément soulevé plus haut à savoir la causalité rationalise la compréhension des écosystèmes. La science qui étudie les écosystèmes est l'écologie, on peut se demander si la rationalité écologique est réductible à toute la pratique des écologues? Certes non. L'analyse de la rationalité écologique demeure une activité philosophique, épistémologique relative à la relation cognitive sujet/objet.

La rationalité écologique est une forme de pensée sur les systèmes complexes dynamiques dans laquelle l'objet connu est l'écosystème. C'est en cela qu'elle puise extensivement ses principes de l'écologie, mais elle n'est pas synonyme de la discipline scientifique particulière qu'est l'écologie. C'est un type de pensée complexe aussi bien sur les écosystèmes que sur les actions. Elle est basée sur des principes et concepts propres à l'écologie, mais aussi sur une métaphysique. Le principal concept est celui de l'interdépendance ou de l'interrelation exprimé dans l'aphorisme que «Everything is connected to and intermingled with everything else; we are all in this together»

Dès lors «in nature we can never do just one thing; everything we do creates effects that are often unpredicable».

La conséquence pour l'action c'est que «we should try to understand and cooperate with the rest of nature rather than trying to dominate and conquer it.»

Quelle est donc l'action technologique appropriée à la rationalité écologique? C'est la technologie écologiquement rationnelle.

Rationalité écologique fondation de la technologie écologiquement rationnelle.

Depuis le Sommet de la planète Terre (Rio, juin 1992) le terme de la technologie écologiquement rationnelle est universalisé et désigne l'un des moyens d'exécution de la conservation et gestion des ressources naturelles aux fins du développement. Les techniques écologiquement rationnelles sont des techniques qui préservent les ressources et protégeant les écosystèmes. Elles sont moins polluantes, utilisent les ressources durablement autorisent le recyclage. Bref, il s'agit de techniques respectueuses de la nature qui font le moins de mal à la nature et à nous-mêmes. Le transfert de ces techniques vers les pays économiquement pauvres est aujourd'hui considéré dans les instances internationales (PNUE, OMC, CNUED, surtout) comme un domaine clé de coopération internationale pour le développement durable.

Une entrave à ce transfert serait l'absence de la rationalité écologique, un type de pensée complexe chez les populations qui devront s'approprier ces techniques.

Je crois qu'à ce propos il convient d'interroger les savoirs et techniques endogènes de l'Afrique.

Rationalité écologique et tradition africaine

Dans la pensée et les pratiques traditionnelles africaines il existe une pensée reliante, une conscience forte de la solidarité humaine avec la nature. Réalité qu'exprime le concept écologique de l'interdépendance ou de l'interrelation. On peut en donner un exemple : la circulation de l'énergie dans les écosystèmes. Selon les scientifiques la vie est possible sur la planète Terre grâce à l'énergie solaire. Pourtant de sa source, le soleil elle traverse l'écosphère. Elle circule d'un organisme à un autre par la voie de la chaîne alimentaire. On retrouve en Afrique l'idée d'un monde où circule l'énergie. Jacques Maquet écrit à ce propos :

Les quelques philosophies connues de l'Afrique traditionnelle ont en commun d'être dynamistes (...) [Elles véhiculent toutes] l'idée de la participation de tous les êtres - hommes et animaux, arbres et herbes- à une même énergie vitales (...). Cette énergie, qui parcourt le réseau unique reliant tous les vivants et la valeur suprême.³

Il existe également des techniques qui reflètent cette conception reliante de la nature en Afrique. «Des assolements logiques, des associations de cultures sur un même champ permettaient d'utiliser au mieux un sol qu'après épuisement on laissait longuement en jachère».⁴

Ces exemples montrent qu'il existe en Afrique des savoirs et techniques endogènes écologiquement rationnels qui une fois débarrassés de leurs pesanteurs mythologiques peuvent constituer des fondements à l'appropriation des savoirs et techniques transférés d'ailleurs. Dans ce processus de coopération, l'Afrique aussi peut offrir de ces savoirs et techniques à l'humanité.

Le malheur c'est que ces savoirs et techniques ne sont pas suffisamment étudiés et connus des intellectuels et décideurs africains.

Par conséquent, nous recommandons vivement à l'UNESCO et au PNUE de soutenir financièrement et matériellement des institutions qui, sur le continent, à l'exemple du Centre africain des Hautes Etudes de Porto-Novo au Bénin, s'adonnent

avec leurs maigres moyens aux recherches sur les savoirs et techniques endogènes à renforcer leurs activités dans les domaines des savoirs et techniques écologiquement rationnels.

Conclusion

Pour conclure, rappelons que la rationalité écologique est une forme de rationalité complexe opérant avec la causalité circulaire. Elle fonde la technologie écologiquement rationnelle. Une technologie qui améliore nos chances de survie et notre qualité de vie. Des savoirs et technologies rationnellement écologiques endogènes existent en Afrique traditionnelle. Par conséquent, nous recommandons que l'UNESCO, dans le cadre de la Commission mondiale des sciences et technologies, finance un atelier pour l'Afrique subsaharienne afin que philosophes, sociologues et technologues approfondissent la question des savoirs et technologies endogènes écologiquement rationnels.

Notes

1. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1991, p. 890.
2. John S. Dryzek, *Rational Ecology : Environment and Political Economy*. New York : Basil Blackwell, 1987.
John S. Dryzek «Green Reason: Communication Ethics for the Biosphere», *Environmental Ethics*, vol. 12, n°3, 1990, pp. 195-210.
3. Jacques Maquet, «Philosophie», In: Georges Balandier et Jacques Maquet, *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris, Fernand Hazan, 1962, p. 329.
4. Paul Mercier, «Agricultures», in: Georges Balandier et Jacques Maquet (éd.) *op. cit.* p. 12.

Bibliographie

- Balandier, Georges et Maquet, Jacques, *Dictionnaire des civilisations africaines*.
- Bartlett, Robert V., 1986, «Ecological Rationality: Reason and Environmental Policy» *Environmental Ethics*, vol. 8, n°3, pp. 221-239.
- Dagognet, François, 2000, *Considérations sur l'idée de nature*, Paris, Vrin.
- Dryzek, John S., 1987, *Rational Ecology: Environment and Political Economy*, New York: Basil Blackwell.
- Id., 1990, «Green Reason: Communicative Ethics for the Biosphere», *Environmental Ethics*, vol. 12, n°3, pp. 195-210.
- Largeault, J., 1988, *Principes classiques d'interprétation de la nature*, Paris, Brin
- Id., 1988, *Le Débat sur le déterminisme*, Paris, Gallimard.
- Morin, Edgar, 1992, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, ESF Editeur.

Réhabiliter l'éthique environnementale indigène

Workineh Kelbessa

Introduction

Cet article examine la réhabilitation de l'éthique environnementale indigène dans différentes parties du monde. Il cherche à fournir une compréhension de la manière utilisée par de nombreuses sociétés non-occidentales à culture spécifique pour voir leur relation avec le monde naturel. Il vise à contribuer à une ré-articulation de l'éthique environnementale basée sur les traditions indigènes et inspirée par les larges perspectives écologiques actuelles. L'article commence par une vue d'ensemble de l'éthique environnementale moderne. Nous examinerons ensuite les attitudes des indigènes envers la nature dans différentes traditions, y compris plusieurs traditions se référant aux Indiens d'Amérique, à l'hindouisme, au bouddhisme, au taoïsme et aux croyances africaines. La dernière partie présente une conclusion générale.

Dans cet article, j'utilise les termes «indigène» et «traditionnel» (et parfois «local») indifféremment pour désigner ce qui a été créé et préservé par les générations précédentes, et a été hérité totalement ou partiellement, pour être développé ensuite par les générations successives le long des années. La connaissance indigène est en évolution constante, et implique à la fois des idées et des croyances anciennes et nouvelles. Les villageois n'ignorent pas les valeurs importées et ne s'accrochent pas absolument à leurs coutumes ancestrales. Ils ont essayé, au contraire, d'améliorer leur tradition en rapport avec les nouvelles circonstances et d'adapter ainsi les valeurs étrangères à leur manière de vivre. La connaissance indigène incarne à la fois la connaissance générée en interne et celle empruntée à l'extérieur et adaptée. La connaissance indigène nous dit comment les gens préservent les arbres, révèrent les animaux sauvages et transmettent les connaissances d'une génération à l'autre. Le terme «éthique environnementale indigène» est utilisé pour signifier l'ensemble

de valeurs et de croyances d'un individu ou d'un groupe relativement à l'environnement. Il implique des attitudes de l'individu ou du groupe envers l'environnement. L'éthique environnementale est la recherche philosophique sur la nature et la justification des assertions générales se rapportant à l'environnement. C'est une théorie qui traite des soins appropriés, des valeurs et des devoirs dans la sphère de l'environnement naturel, ainsi que de leur application. Elle regarde l'engagement des gens envers l'environnement naturel.

Certains pourront se poser la question de l'existence réelle d'une éthique environnementale indigène. Cependant, nous disposons de preuves confirmant que la connaissance indigène n'est pas un simple passage statique de la sagesse populaire d'une génération à la suivante. Les paysans fermiers et éleveurs ne suivent pas passivement le cours de la nature. De nombreux paysans fermiers et éleveurs évaluent de manière critique et rationnelle les opinions couramment acceptées et les pratiques de leur peuple et du développement, ainsi que leurs propres visions indépendantes sur la société et l'environnement naturel. Lorsqu'ils sont affectés par ce qui se passe dans la société, ils citent des proverbes qui prennent racine dans leurs réflexions et leur pensée sur la nature. Cette vision de la valeur de l'environnement naturel est basée sur la pensée rationnelle. Par conséquent, il y a des principes de pensée (implicites ou explicites) dans les différentes connaissances des paysans fermiers et éleveurs. C'est sur cette base qu'il est possible de parler d'éthique environnementale indigène (c'est-à-dire, des théories indigènes sur les valeurs et les devoirs concernant l'environnement) même s'il ne faudrait pas affirmer que les paysans fermiers et les autres peuples indigènes en tant que tout ont développé un système d'éthique environnementale indigène. En fait, il serait irréaliste d'argumenter que l'éthique environnementale indigène et l'éthique environnementale moderne sont similaires par leur état et leur sphère d'influence. Néanmoins, les comparaisons restent possibles et instructives.

Dans cette thèse, le terme «éthique environnementale indigène» est utilisé parfois pour se référer aux vues éthiques de certains sages ayant chacun sa propre vision, et on parlera donc dans la plupart des cas de (plusieurs) «éthiques environnementales» désignant les normes et les valeurs des différents peuples indigènes.

La période «moderne» de l'histoire de la philosophie est considérée conventionnellement comme commençant au XVII^e siècle avec les travaux de Francis Bacon (1561-1626) et de René Descartes (1596-1650). Bacon et Descartes ont ouvert la voie à la philosophie moderne en détruisant les hypothèses et les méthodes philosophiques antérieures, qui dominaient depuis le début de l'époque médiévale. Dans cet article, cependant, l'éthique environnementale moderne ne se réfère pas aux idées ou aux systèmes apparus depuis le temps de Bacon et de Descartes jusqu'à maintenant. Même si de nombreux auteurs ont déjà soulevé des questions environnementales de différentes manières, ce n'est qu'au XX^e siècle que Aldo Leopold et les autres tenants de l'éthique environnementale ont proposé une extension de l'éthique pour couvrir tous les espèces des systèmes vivants de la Terre. Ainsi, j'utilise le terme «éthique

environnementale moderne» pour les théories des tenants de l'éthique environnementale des XX^e et XXI^e siècles.

De nombreux scientifiques ont eu une vision de la connaissance indigène comme primitive, non-scientifique, irrationnelle, non-systématique, imprécise et prélogique. De nombreux scientifiques, occidentaux ou non, croient encore que la connaissance scientifique occidentale est «meilleure» ou plus «fiable» que la connaissance indigène. Comme observe J Baird Callicoot, «d'un point de vue épistémologique, l'approche hégémonique est absolutiste. Il existe une seule vision mondiale "vraie", "objective" à côté d'une foule de mythes, d'histoires bizarres et de superstitions appartenant aux cultures inférieures» (2001:4).

En ce moment, cependant, les attitudes commencent à changer. De nombreux scientifiques sont forcés de revoir leur compréhension de la connaissance indigène et de l'éthique environnementale indigène. Ceci va contre le point de vue qui ne reconnaît pas le rôle de la connaissance indigène, et démontre que la vision du monde de nombreuses sociétés diverses a contenu une éthique environnementale qui peut servir de base pour une éthique environnementale moderne. Cet article vise à développer cette idée et montre comment la connaissance de l'environnement indigène est réhabilitée dans le monde contemporain.

Avant que je puisse aborder la réhabilitation de l'éthique environnementale indigène, je passe brièvement en revue les thèmes centraux de l'éthique environnementale moderne.

L'éthique environnementale moderne

Même si de nombreux savants occidentaux ont essayé de montrer la valeur de l'environnement naturel, c'est Aldo Leopold qui, pour la première fois, a proposé en 1949 une extension de l'éthique pour couvrir les systèmes vivants de la Terre. Il a rappelé que, à l'époque héroïque de la Grèce, les esclaves étaient considérés comme une simple propriété, à qui toute morale était refusée. Il croit que l'état actuel de la terre est comparable à celui des esclaves, car «des petites esclaves d'Ulysse restent une forme de propriété. La relation à la terre est encore strictement économique, d'où découlent des privilèges mais non des obligations» (Leopold 1966:218). Il soutient que l'éthique de la terre affirme le droit des espèces différentes à poursuivre leur existence dans un état naturel. Les êtres humains devraient changer leur rôle de conquérants de la communauté terrestre et respecter ses autres membres, vus comme partenaires et citoyens de ladite communauté. Son éthique de la terre ne fait qu'étendre «les frontières de la communauté pour y inclure le sol, l'eau, les plantes et les animaux, ou collectivement, la terre» (1966:219). Leopold étend l'exigence morale aux animaux. Son éthique environnementale est plus holiste qu'individualiste. Il écrit «une chose a raison lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle a tort dans le cas contraire» (Leopold 1966:240). Ce qu'il faudrait remarquer ici, est le propos persuasif, d'après moi, de Vernon Pratt (avec Jane Howarth et Emily Brady) (2000), selon lequel Leopold et les autres environnementalistes ont fait appel à l'écologie pour étayer scientifiquement la vision

considérant que les êtres humains appartiennent à des communautés qui impliquent toute la faune et la flore, ainsi que leurs habitats dans un environnement spécifique.

Même si Leopold a étendu l'éthique jusqu'à y inclure les rivières et les sols, tout comme la faune et la flore, sa vision est locale. Son éthique de la terre ne pose pas de question sur le réchauffement global ou les trous dans la couche d'ozone. Leopold ne s'est pas interrogé sur l'explosion de la population ou sur le développement renouvelable, ni, au moins, sur le rapport entre les nations développées riches et celles pauvres, en développement (Holmes Rolston 1999b:131).

Cependant, de nombreux philosophes ont été influencés par Leopold et ont entamé le débat environnemental des années 60. À la suite, les philosophes ont essayé de cadrer l'environnement naturel dans les limites de l'éthique. L'éthique environnementale est apparue comme une branche distincte de l'éthique dans les années 70. C'est une étude critique des problèmes et des principes normatifs relevant de la relation entre les êtres humains et le monde naturel. Sa question première est comment les êtres humains peuvent vivre en assumant la responsabilité de l'environnement naturel. Comme observe Callicott, *«une éthique environnementale imposerait des limitations sur la liberté humaine d'action par rapport aux entités naturelles non-humaines et à la nature en tant que tout»* (souligné dans l'original, 1994:1). L'éthique environnementale étend la portée de la pensée morale au-delà d'une communauté ou nation donnée pour inclure non seulement les gens de partout, mais également les animaux et l'ensemble de la nature, la biosphère, à la fois dans l'immédiat et au-delà du futur proche, y compris les générations futures (Louis P Pojman 2000:VI).

Ceci traite de pollution, de contrôle démographique, d'utilisation des ressources, de production et distribution de la nourriture, de production et consommation de l'énergie, de préservation de l'état sauvage et de la diversité des espèces.

Deux approches principales existent dans l'éthique environnementale moderne : basée sur l'homme (anthropocentrique) et non-anthropocentrique. Des courants de pensée différents existent dans les deux approches.

Les tenants de ces approches sont en désaccord sur la question si la valeur existe au-delà de bien-être et des intérêts humains. Les théoriciens de l'environnement ont fait une distinction entre la valeur intrinsèque (non instrumentale, non dérivée) et la valeur instrumentale. Une chose a une valeur intrinsèque si cette valeur est possédée de plein droit ou pour son propre bien. La valeur intrinsèque dépend de la nature de son porteur. Tandis qu'elle peut contribuer à la satisfaction psychologique de ceux qui l'observent, cette contribution n'est pas nécessaire.

Même si Callicott n'est pas d'accord avec les anthropocentristes, il a défié les notions objectivistes de la valeur intrinsèque. Il croit que même si la nature a une place parmi les valeurs humaines, il ne peut pas y avoir de valeur en dehors d'un évaluateur, que toute valeur est comme si elle était vue par l'observateur. Seuls les êtres humains sont capables d'attribuer des valeurs à l'écosystème (Callicott 1980 :325). Pour Callicott la valeur intrinsèque est générée sous l'apparence d'un sujet - générateur. Toute valeur intrinsèque est basée sur des sentiments humains, mais est «projetée» sur l'objet naturel qui «excite» la valeur. «La valeur intrinsèque dépend en

fin de compte de l'évaluation humaine». «La valeur dépend des sentiments humains» (Callicott, cité dans Rolston 1988:113). C'est une valeur intrinsèque d'origine humaine, qui est distincte de la théorie de la valeur intrinsèque autonome. «La théorie de la valeur intrinsèque d'origine humaine s'efforce d'insister sur la subjectivité de l'attribution de la valeur, même si elle s'efforce en même temps de préserver l'objet avec toutes ses propriétés» (Rolston 1988:116).

Rolston argumente que les valeurs naturelles ont existé avant l'arrivée des humains (1994: 196). «Lorsque les humains sont arrivés, ils ont trouvé une Terre présentant souvent des *valeurs*, capable de produire des *expériences évaluable*s» (souligné dans l'original, Rolston 1994: 196-197). Il croit que la nature elle-même est un générateur de valeurs, car elle a commencé à générer une valeur intrinsèque indépendamment des humains bien avant leur apparition et qu'elle continue sur la même voie. La valeur découverte par les humains est déjà existante dans la nature.

À côté de la valeur intrinsèque et instrumentale, Rolston reconnaît l'existence d'une valeur systémique, un potentiel créatif qui se transforme régulièrement en réalité. Le système a une fécondité, une créativité et s'organise lui-même, même s'il est dépourvu de corps. L'histoire naturelle est organisée spontanément par le système, qui à son tour fournit à cette histoire naturelle des organismes, chacun s'organisant lui-même (Rolston 1994:71 et 181).

Une chose a une valeur instrumentale selon les auteurs comme Andrew Brennan et Rolston, si elle sert de moyen pour atteindre certains autres buts. Elle contribue à satisfaire d'autres intérêts.

Une chose qui sert comme un moyen étayant une autre valeur peut également être une valeur de plein droit. Ainsi, «les catégories de valeur instrumentale et intrinsèque ne sont pas exclusives» (Brennan 1992:19). La distinction entre valeur intrinsèque et instrumentale ne peut pas être supprimée du fait que les deux peuvent se présenter ensemble (Attfield 1995:30).

Selon l'éthique fondée sur l'homme, tous et seuls les humains comptent ou valent par eux-mêmes. Les êtres humains sont à la fois les acteurs et les sujets propres de la moralité. Dans ce cas, l'environnement naturel n'a alors qu'une valeur instrumentale.

À la différence de l'éthique fondée sur l'homme, l'éthique non-anthropocentrique souligne que les choses séparées des êtres humains devraient être des sujets autonomes concernant la morale, au même titre que le bien-être humain. C'est un défi aux catégories existantes de la valeur et à l'analyse morale.

En bref, les différents tenants de l'éthique environnementale ont avancé leurs propres propositions concernant la symbiose des êtres humains avec l'environnement naturel. Certains argumentent que l'environnement naturel a une valeur instrumentale et devrait être protégé pour la sauvegarde des êtres humains. D'autres pensent que toutes les créatures vivantes ont un statut moral et demandent d'être respectées par les êtres humains. Enfin, d'autres tenants de l'éthique environnementale argumentent que les créatures à la fois vivantes et non-vivantes ont une valeur intrinsèque au-delà de l'intérêt des êtres humains. D'autres encore sont contre ces

tendances et se posent des questions sur la possibilité même d'une éthique environnementale. Une étude détaillée de ces positions va au-delà du propos de la présente étude. Un grand nombre de travaux récents des tenants de l'éthique environnementale sont cités dans la bibliographie.

La réhabilitation de l'éthique environnementale indigène

L'éthique environnementale indigène dans différentes parties du monde

Dans leur quête de prédécesseurs, certains penseurs écologistes occidentaux et non-occidentaux ont puisé dans les traditions anciennes à la recherche d'un modèle de relation harmonieuse avec la mère Terre. Ils voulaient y trouver des ressources conceptuelles pour baser la nouvelle éthique environnementale (Marshall 1995:4; voir également Callicott 1982: 293 et 318). Selon Callicott, «La philosophie orientale a modelé historiquement la conscience de l'environnement faisant surface graduellement en Occident» (1994 :11). Callicott rend compte de plus que lorsque les Américains se sont éveillés devant la crise environnementale à la fin des années 60, ils se sont tournés pour trouver un guide philosophique vers les alternatives culturelles courantes à l'époque, où le bouddhisme Zen jouait le rôle le plus important. Depuis lors, l'attention des philosophes occidentaux de l'environnement a été attirée plus vers le taoïsme (1995 : 1). Par conséquent, de nombreux tenants de l'éthique environnementale ont essayé de se baser sur les traditions non-occidentales. En particulier, ils ont montré que la pensée orientale est holistique dans le sens que les mondes humain et naturel sont inextricablement entremêlés dans un tout organique. La culture et la nature sont inséparables. Par exemple, le bouddhisme et l'hindouisme ont développé le principe de compassion envers tous les êtres sensibles. Pour les Hindous, la nature «est une expression de la divinité, non quelque chose de créé, mais quelque chose qui découle directement de l'essence divine. De ce fait, elle est également 'bonne' et devrait être traitée avec révérence» (Victor Ferkiss 1993:135).

Les taoïstes révèrent également la nature. Les philosophes anciens conçoivent *Tao* comme la voie de transformation et la source de toutes les formes de vie dans le monde (Chung-ying Cheng 1986:352). Selon eux, «la voie pour vivre suit celle ... qui est propre à la nature» (Ferkiss 1993:140). Par conséquent, le taoïsme chinois est un enseignement mystique et reconnaît l'unité essentielle de l'humanité avec la nature et l'harmonisation fondamentale de toutes les choses à travers l'équilibre du *yin* et du *yang*. «*Yin* est passif, réceptif, refermé, bas, doux, en repos et se tenant en arrière, tandis que *yang* est actif, créatif, ouvert, haut, dur, en mouvement et se tenant en avant» (Cheng 1986:364). Cheng souligne que l'homme est considéré dans la philosophie chinoise comme un consommateur de la nature plutôt qu'un conquérant de la nature, comme quelqu'un qui participe à la nature plutôt que comme quelqu'un qui la transforme en proie. L'homme est une partie de l'environnement et vice versa; ils sont interdépendants et agissent l'un sur l'autre comme des éléments qui s'interpénètrent (Cheng 1986).

Le taoïsme, le bouddhisme et l'hindouisme mettent en évidence que les humains sont reliés à l'environnement naturel (voir Russell Goodman 1980; Lily de Silva 1993; Po-Keung Ip 1993). De Silva croit que la notion de vivre en harmonie avec la nature, l'appréciation esthétique de la nature, tout comme l'attitude contemplative du bouddhisme peuvent aider les êtres humains à encourager la conservation de la nature. Le bouddhisme japonais *Zen* a influencé le mouvement environnemental contemporain émergeant au milieu du XX^e siècle (Callicott 1994:11). Même si Philip Sarre (1995) ajoute que l'hindouisme et le bouddhisme paraissent manquer d'efficacité dans une société régie par la pauvreté des masses poursuivant la croissance économique et le développement technologique, il s'agit de valeurs qui concordent avec la philosophie de l'environnement. Cheng (1986) et Ip (1993) argumentent que la philosophie taoïste peut fournir l'appui métaphysique nécessaire pour supporter une éthique environnementale, puisqu'elle enseigne que tout est relié de manière inhérente à tout le reste et reconnaît les valeurs intrinsèques de l'environnement naturel.

Il vaut la peine de noter que le penseur radical chinois du III^e siècle av. J.-C., Hs?n Tzu a argumenté que les humains doivent agir sur la nature et la corriger. A cette fin, il a posé les questions suivantes:

Vous glorifiez la Nature et méditez sur elle:

Pourquoi ne pas la domestiquer et la réguler?

Vous dépendez des choses et les regardez avec émerveillement :

Pourquoi ne pas déployer vos propres talents et les transformer? (cité dans John Passmore, 1974 :26).

La contribution de Tzu corrige significativement le point de vue selon lequel les gens ne devraient pas changer la nature. Les êtres humains doivent utiliser la nature, car ils dépendent d'elle. Si nous affirmons que le devoir est de conserver la nature, on ne ferait que promouvoir un tableau idéaliste des attitudes possibles envers la nature.

En outre, certains philosophes ont fait appel à l'animisme. Les indigènes américains ont pratiqué l'animisme. Les tenants de l'animisme regardent le monde naturel comme ayant certaines qualités humaines et contenant des objets sacrés qui appellent au respect ou au culte. Pour de nombreux indigènes américains l'ensemble de la Terre est sacrée. Ils regardent la Terre comme un être vivant, dont toutes les parties sont sacrées. Leur effort ne vise pas à conquérir la nature mais à vivre en harmonie avec elle. Callicott (1982) confirme que la représentation de la nature des Indiens américains est plus animiste et symbolique que mécanique. Les Indiens d'Amérique traditionnels regardent toutes les caractéristiques de l'environnement comme spirituelles. Le natif américain conçoit la nature comme un élément où il existe (N. Scott Momaday 1994). Tous les humains et toutes les entités naturelles non-humaines possèdent une conscience, une raison et une volonté, et sont à titre égal, membres d'un ordre social naturel. Tous ces personnages ont des personnalités. Les gens

appartiennent à une communauté humaine et également à une communauté de toute la nature.

L'existence dans cette société plus étendue, tout comme l'existence dans un contexte familial et tribal, place les gens dans un environnement où les responsabilités réciproques et les obligations mutuelles sont garanties et assumées sans question ni réflexion (Callicott 1982:306).

Toutes les créatures sont censées être les enfants d'un père et d'une mère. Les liens de parenté, de mutualité et de réciprocité réunit en un tout notre monde diversifié et complexe. Callicott soutient que l'attitude traditionnelle des Indiens américains envers la nature fournit les bases pour une restriction éthique par rapport à la nature non-humaine. En outre, Callicott souligne que la vision du monde typique des peuples indiens américains a compris et soutenu une éthique environnementale, tandis que celle des Européens a encouragé aliénation humaine hors de l'environnement naturel et une relation pratique réduite à l'exploitation (1982:293).

Dans le même sens, le peuple hawaïen conçoit la Terre comme la mère ancestrale de chaque personne et le ciel comme leur père. Ils croient que maltraiter un aspect de la biosphère, de la famille étendue, revient à nous maltraiter nous-mêmes (D. M. Dusty Gruver 1994:304). Les peuples aborigènes d'Australie croient également que les êtres humains sont en union avec la terre et les autres formes de vie qui s'y trouvent (voir Callicott 1994:172-184). Ils pensent que l'environnement naturel est un être sensible, qui peut communiquer avec eux (voir Marcia Langton 1998). Ils croient que la vie humaine existe dans le contexte plus large d'un cosmos vivant et conscient. La responsabilité des humains réside dans les actions qui nourrissent et améliorent la vie humaine, la vie des autres espèces (plantes et animaux) et les relations entre humains et celles entre humains et les autres êtres. Les autres espèces animales sont censées avoir une responsabilité agissante. Les gens, les autres animaux et les autres catégories d'êtres sont des agents moraux. L'ensemble du cosmos est soutenu par les actions conscientes et responsables des différentes formes de vie (Deborah Bird Rose, citée dans Callicott 1994:179).

De la même manière, le peuple *maori* de Nouvelle Zélande conçoit l'environnement comme une communauté de parents plutôt que comme des ressources à exploiter. Pour les *Maori* «l'homme traditionnel est apparenté au reste du monde» (John Patterson 1992:23). Ils croient que toute chose est connectée, plus ou moins directement, à quelque chose d'autre. Dans la vision *maori*, toutes les créatures ont une force vitale ou *mauri*, qui les attachent à un tout interdépendant et leur permet de prospérer. Ainsi, toutes les créatures sont vues à la fois comme nos cousins et nos ancêtres, et doivent être traitées avec respect. Ainsi, «la responsabilité collective *maori* s'étend au-delà de la famille, au-delà de la tribu, au-delà de la race *maori*, au-delà de la race humaine; elle va jusqu'à la Terre et au Ciel eux-mêmes» (Patterson 1992:154). Selon Patterson (1997a), la philosophie *maori* nous voit tous comme responsables du bien-être de toutes les créatures, à travers des liens de parenté, exprimés dans les généalogies traditionnelles et les légendes de la création, où toutes les créatures descendent de la Terre et du Ciel, et où les parents sont montrés comme

s'efforçant à protéger et à améliorer le bien-être des congénères. Le peuple *maori* croit qu'il serait mauvais de traiter la terre comme une propriété ou un capital, donc d'être exploitée à des fins humaines, car elle a une valeur intrinsèque et une importance permanente, méritant toujours un traitement respectueux (Patterson 1992:50). Ceci correspond en partie à la vision de l'éthique environnementaliste actuelle.

En exploitant un hectare ou deux de terre arable, ou bien même des centaines et des milliers d'hectares, nous pouvons penser que la terre nous appartient, en tant que propriétaires privés. Devant un paysage, nous pouvons penser que la terre nous appartient, en tant que citoyens du pays où il se trouve géographiquement. Mais à l'échelle globale, la Terre n'est pas quelque chose que nous possédons. La Terre ne nous appartient pas; c'est plutôt nous qui lui appartenons. Nous lui appartenons. La question n'est pas la propriété, mais la communauté. L'évaluation de la nature et des ressources naturelles n'est pas achevée avant que nous montions au niveau planétaire, pour évaluer ce système où nous habitons. La Terre est réellement l'unité de survie qui compte (Rolston 1995:364).

Chaque chose que nous voulons utiliser est censée avoir son propre *mauri*, une vie et une valeur propres qui demandent le respect. Les *Maori* ont leurs propres lois, qui règlent l'usage des divers arbres et des autres ressources dans différents buts. Par exemple, "si le bois de construction a été recherché dans un but particulier, lorsqu'un arbre a été choisi et coupé selon le rituel approprié pour être transformé en *waka* (canoë) ou *whare* (maison) ou toute autre chose" (Patterson 1992:43). Selon Patterson, la perspective holistique des *Maori*, nous aide ainsi à voir les humains comme n'étant pas les seules créatures possédant des valeurs. Il (1994) prétend que les traditions *maori* peuvent être considérées comme des représentations symboliques d'un principe écologique. Comme Patterson (1997b) l'a noté de manière convaincante, même si nous ne pouvons pas toujours traiter toutes les créatures comme les *Maori* ou autres groupes culturels, l'idéal de la responsabilité par parenté nous indique une direction féconde, même si nous ne pouvons pas la suivre.

À l'instar des autres groupes indigènes, le peuple *kuna* du Panama du Nord-est symbolise la Terre comme une mère, car elle donne aux habitants toutes les ressources nécessaires pour leur existence et survie. Ils ont désigné certains endroits, qui sont des sources d'une grande biodiversité des espèces de plantes et d'animaux, comme des sites sacrés. Ils croient que la vie et la nature sont interconnectées (voir Enrique Inatoy 1995).

D'autres auteurs paraissent affirmer que certaines traditions orientales ne conduisent pas à l'établissement d'une relation harmonieuse entre les humains et l'environnement naturel. Yi-Fu Tuan (1968), par exemple, exprime des doutes sur l'attitude et les valeurs qui déterminent le comportement. Il dit que les humanistes occidentaux apprécient les vertus de l'approche orientale tranquille et sachant s'adapter à la nature. En Chine, les préceptes philosophico-éthiques du taoïsme et, plus tard, du bouddhisme ont servi de base à une attitude adaptative envers la nature. Même si Tuan a reconnu que les traditions anciennes de conservation de la forêt ont existé

en Chine, il s'est plaint qu'à la fois l'Europe méditerranéenne et la Chine se sont engagées dans une transformation gigantesque de l'environnement, qui a conduit à la déforestation et à l'érosion. Les forêts ont été épuisées pour fabriquer du charbon, pour l'exportation et pour la construction des anciennes cités chinoises, de même que pour priver de tanière les animaux dangereux. Il ajoute que même si le bouddhisme est responsable de la préservation des arbres autour des édifices du temple, il a contribué à l'épuisement des ressources de bois en introduisant en Chine l'idée de la crémation des morts. Il souligne qu'il existe des différences intraitables entre le comportement environnemental et l'attitude réelle. Autrement dit, ce que les gens pensent est moins près de la vie des gens que ce que nous pensons d'habitude (Tuan 1968:188).

À la différence de Tuan, Callicott argumente que l'impact environnemental des civilisations grecque et romaine était cohérent avec la thèse générale postulant que la vision du monde affecte substantiellement le comportement. Il affirme que parmi les Chinois d'avant l'occidentalisation, les faits présentés par Yi-Fu Tuan, indiquent autant de coïncidences que de différences entre l'attitude traditionnelle taoïste et bouddhiste envers la nature et le comportement environnemental des Chinois (Callicott 1982:308).

Je partage le point de vue tenu par J Baird Callicott et Roger T Ames selon lequel «le comportement ne découle pas exclusivement de l'attitude et des valeurs; mais ces attitudes et ces valeurs ne manquent de dévoiler ce que les gens font et comment ils vivent» (1989:285). Callicott et Ames paraissent affirmer que l'actuelle crise environnementale trouve ses racines dans les deux civilisations orientale et occidentale.

La réflexion sur les documents anciens sur la déprédation humaine et la destruction de l'environnement suggère que les racines de notre crise écologique arrivent bien au-delà de la surface variable de l'histoire intellectuelle, qu'elle soit orientale ou occidentale, jusqu'au substrat commun de la nature humaine elle-même (Callicott et Ames, 1989:282).

Ferkiss affirme également qu'en dépit de leur respect théorique de la nature, les Chinois, comme les autochtones d'Amérique, ont maltraité la nature de la même manière que les Occidentaux... Les pratiques chinoises d'utilisation de la terre n'étaient pas réellement en harmonie avec la philosophie chinoise de base (1993:141).

Certaines études montrent également que les *Maori* d'avant la rencontre avec les Européens avaient détruit différentes espèces de faune terrestre et marine. Ils ont détruit également de vastes zones de forêt vierge en abusant du brûlis (voir Roy W Perrett, 1998). Un des dirigeants contemporains des *Maori* a avancé une idée similaire.

Je ne voudrais pas vous suggérer aujourd'hui que [la destruction de l'environnement dans l'Île méridionale] est entièrement de la faute des perfides *Pakeha* [Européens], car je frissonne en pensant à ce que mes propres *tupuna* [ancêtres] auraient pu faire s'ils disposaient de bulldozers (cité dans Perrett, 1998:379).

Kent H. Redford a également mis en évidence le fait que les vastes feux dans les forêts du nord de l'Amazonie et de grandes zones de forêt en Amazonie de l'est, modifiées apparemment par l'homme, indiquent que les habitants autochtones ont eu un impact considérable sur les forêts tropicales avant le contact avec les Européens (1990:27).

Having a expliqué dans quelles limites les Indiens d'Amérique ont affecté l'environnement, Redford a exprimé des doutes sur la validité des vues de certains auteurs qui ont fait les éloges de la connaissance du peuple indigène. Il écrit : à défaut de preuve du contraire, le peuple indigène continue à être crédité d'un respect naturel pour l'écologie et d'un engagement en faveur des méthodes renouvelables pour l'utilisation des ressources en toutes circonstances (1990:28).

Rolston, cependant, affirme que l'influence des indigènes américains sur le paysage est réduite. Il écrit : la proportion de l'espace humain et l'influence sur l'espace mondial et les processus naturels a été restreinte, lorsque seuls les muscles des bras et des pieds pouvaient être employés, en manifestant également moins de connaissances et probablement de désir que nous pour transformer radicalement le paysage (1994:188).

Même s'ils utilisent le feu pour modifier les paysages sur une grande échelle, dit-il, le feu est plutôt naturel en Amérique.

Redford affirme que les techniques indigènes qui sont développées pour répondre aux besoins de subsistance «ont peu de chances de fonctionner lorsque les surplus sont nécessaires pour la capitalisation» (1990:29). En fait, il a reconnu que la connaissance indigène offre des vues profondes avec une valeur écologique, et parfois également des méthodes pouvant être utilisées par les habitants de l'espace tropical moderne. Cependant, il ne semble pas croire que ceci peut valoir quelque chose dans les pays capitalistes. Il paraît affirmer que les systèmes moderne et indigène sont incompatibles. Cependant, nos preuves suggèrent que les systèmes modernes peuvent bénéficier des systèmes indigènes.

On aimerait également examiner l'état des choses développé au Japon où la religion dominante, le *Shinto*, est essentiellement animiste et serait donc censée avoir un impact plus positif sur les relations entre l'homme et l'environnement. Le *Shinto* est une forme de culte de la nature et se rattache au concept de *Kami*, les esprits sacrés que l'on croit se trouver dans les objets naturels. «La mythologie *Shinto* montre les *Kami* exprimer leur sacralité et leur puissance par l'incarnation dans la nature» (Ferkiss 1993 :146). Les gens sont encouragés à vivre en harmonie avec la nature. Mais le *Shinto* a, en fait, eu beaucoup de mal à empêcher le développement industriel japonais d'être extrêmement destructif.

Même si dans certains cas la théorie et la pratique, la croyance et les actions des gens peuvent ne pas correspondre, les tenants de l'éthique de l'environnement moderne peuvent extraire quelques principes favorables à l'environnement des croyances religieuses de différents groupes culturels. C'est pourquoi de nombreux tenants de l'éthique environnementale ont fait appel aux traditions non-occidentales. Cependant, comme l'a noté Rolston, il n'est pas facile d'importer dans l'Occident séculier

des points de vue venus d'ailleurs (1999a:417). «Ce qu'ils doivent dire peut éventuellement être recouvré par une écoute monothéiste, les utilisant pour corriger leurs propres tendances vers l'anthropocentrisme et forger une meilleure éthique» (Rolston 1999a: 418).

L'éthique environnementale indigène en Afrique

En dépit du fait que des progrès ont été faits à travers le discours récent sur la prise en compte de l'environnement par les traditions non-occidentales, la plupart de la recherche en question a été ciblée sur l'Asie, les Indiens d'Amérique et les aborigènes d'Australie, la plupart de l'Afrique étant négligée. Entre 1979 et 2000, par exemple, un seul article traitant directement de l'Afrique (par G W Burnett et Kamuyuwa Kang'ethe 1994) est paru dans le journal, *Éthique environnementale* qui est considéré comme un forum pour les différents intérêts et attitudes. Ceux qui ont étudié les religions et les philosophies non-occidentales (voir, par exemple, Chung-ying Cheng 1986; Eliot Deutsch 1986 ; Eugene C Hargrove 1989; Ip 1993; Patterson 1994; Momaday 1994; Marshall 1995; Teresa Kwiatkowska-Szatscheider 1997 et autres) ont négligé la contribution de l'Afrique à l'éthique environnementale. Ils sont restés silencieux ou bien ont dit sur l'Afrique très peu de choses par rapport à ce qui a été rapporté sur les indigènes américains, les Asiatiques et les aborigènes d'Australie. Eugene C Hargrove, par exemple, n'a dit mot sur les traditions africaines lorsqu'il a affirmé hardiment qu'une étude comparative sans préjugés des attitudes et des valeurs environnementales orientales permettra aux philosophes occidentaux de l'environnement de mieux reconnaître et critiquer les hypothèses inconscientes les mieux enracinées, héritées de la longue et remarquablement homogène histoire de la pensée occidentale (Hargrove 1989:xx; voir également Rolston 1987:174).

D'autre part, Callicott a revu certains travaux sur les Lele du Congo, les Yoruba du Nigeria, les San, un peuple de l'Afrique du sud centrale souvent appelé "*bochi-man*" et d'autres religions africaines indigènes, en arrivant à la conclusion qu'en Afrique les religions indigènes tendent à être à la fois monothéistes et anthropocentriques. En se référant aux travaux de certains anthropologues pour en tirer hardiment la conclusion qu'apparemment, donc, l'Afrique se dessine vaguement comme une vaste zone blanche sur la carte du monde de l'éthique environnementale indigène pour une très bonne raison. La pensée africaine tourne, apparemment, autour des intérêts humains. «De ce fait, on s'attend à n'en tirer pas plus qu'une éthique environnementale faible et indirecte, similaire à celle de l'utilitarisme écologique éclairé, concentré sur le bien-être humain à long terme... Ou, peut-être, on pourrait développer une éthique environnementale distincte régie par les Africains et enracinée dans le monothéisme africain ... à partir du noyau de croyances du judaïsme, du christianisme et de l'islam – en Dieu, le Créateur du Ciel et de la Terre» (1994 :273).

L'auteur soutient que les «commentaires des chercheurs sur les implications environnementales dans le cas des Yoruba – et plus généralement, dans celui des croyances africaines sont limités et souvent contradictoires» (1994 :164). Pour de nombreux groupes culturels africains, les individus ne sont pas séparés des groupes

sociaux. L'identité personnelle est associée à la communauté. En se référant à la religion yoruba, Callicott affirme que le germe d'une éthique environnementale africaine peut être trouvé dans la notion de individualité imbriquée – de l'individualité comme un nœud de relations communautaires. Ajoutez au sens intense de l'imbrication sociale le sens non moins éclatant de l'imbrication dans la communauté biotique, et l'environnementalisme africain anthropocentrique pourrait alors être transformé dans un environnementalisme africain non-anthropocentrique (1994:167).

Il prétend ensuite que seuls les San paraissent développer des attitudes et des valeurs responsables envers l'environnement, même s'il n'y a pas de preuve démontrant que leur attitude envers les autres membres de la communauté biotique est similaire à celle exprimée par les *Ojibwa* du nord de l'Amérique. Les San croient que les humains et êtres non-humains ont un comportement similaire. La cosmogonie des San suggère qu'ils «se regardaient eux-mêmes comme faisant corps commun avec le reste de la faune et pratiquaient une politique tranquille de vivre et laisser vivre envers leurs voisins non-humains» (Callicott 1994:172). Cependant, les San n'ont pas élaboré de paradigmes articulés concernant les relations inter-espèces et n'ont pas pu attirer l'attention des environnementalistes contemporains (1994:173). Même si Callicott essaie de montrer que les San ont montré une relation positive avec leurs voisins non-humains, il a commis la faute d'une généralisation hâtive. Il aurait dû étudier les visions du monde des autres groupes culturels pour appuyer sa conclusion. Contrairement à l'hypothèse de Callicott, par exemple, les Oromo d'Éthiopie se préoccupent non seulement du bien-être des humains, mais également de celui des créatures non-humaines. Les Oromo constituent le plus grand groupe ethnique en Éthiopie. Néanmoins, à la différence de Lee Hester *et al.* (2000), j'approuve l'attitude de Callicott qui essaie de trouver une éthique environnementale, réelle ou potentielle dans toutes les visions du monde.

Je voudrais également souligner que tous ceux qui croient qu'il n'y a rien à apprendre de l'Afrique ignorent complètement ce continent ou sont probablement des racistes. Ils auraient pu apprendre beaucoup de ceux qui connaissent suffisamment les idées écologiques des fermiers paysans africains. De toute façon, une éthique environnementaliste qui ferme les yeux sur l'éthique environnementale africaine ne pourra qu'être incomplète.

On peut rétorquer que l'Afrique a le pire état de l'environnement enregistré sur terre et n'apporte aucune contribution à la gestion globale de l'environnement. Les Africains, peut-être, ne peuvent pas surmonter leur propre crise par rapport à l'environnement et au développement. Dans l'état actuel, ceci paraît être l'appréciation correcte de la situation de l'environnement africain. Mais le vrai problème n'est pas si simple. Il faut examiner comment et pourquoi l'Afrique s'est retrouvée en crise par rapport à l'environnement et au développement avant de conclure que les Africains sont hostiles à l'environnement.

L'examen critique de la vision du monde oromo, par exemple, suggère que certains groupes oromo ont développé une forte éthique environnementale indigène (pour les détails voir Workineh Kelbessa 1997a et b, 2000, 2001a, b et c). D'une

part, en tant qu'anthropocentristes, les Oromo protègent leur environnement pour des raisons utilitaires. Ils pensent que la valeur de l'environnement réside dans l'usage humain. Les arbres sont une source de capital, d'investissement et d'assurance contre les temps difficiles. Les arbres protègent le sol de l'érosion et fournissent du bois de construction, du bois à brûler et de la nourriture. Les paysans fermiers et éleveurs sont conscients qu'en cas de détérioration de l'environnement, leur vie et les futures générations auront à souffrir. Les Oromo contemplent les cycles de la nature, l'arrivée de la saison des pluies, le mouvement des étoiles, les cycles solaires, le mouvement et les cris des oiseaux, la nature des entrailles, le comportement des animaux domestiques et sauvages et l'état des arbres pour lutter avec les problèmes pratiques de la vie de tous les jours et les problèmes futurs. De leur expérience pratique ils tirent des connaissances sur les caractéristiques de croissance de chaque culture et arbre, les environnements adaptés, le nombre de mois de pluie nécessaires, les moments pour planter et récolter, les soins à apporter aux cultures et les travaux exigés.

Mais les Oromo ne sont pas exclusivement des gens pragmatiques. Les liens entre l'environnement et les villageois ne sont pas seulement matériels, mais également spirituels et moraux. Les principes normatifs sont implicites dans la pensée et la pratique du peuple oromo. Pour eux, le terroir n'est pas seulement une ressource dédiée aux buts utilitaires humains, mais possède également sa propre valeur inhérente qui lui a été conférée par *Waaqa* (Dieu). Pour les Oromo, *Waaqa* est le gardien de toutes les choses, et personne n'est libre de détruire les choses de la nature pour satisfaire ses besoins. Les Oromo croient que la loi de la société est basée sur les lois de *Waaqa*, telles que données dans la nature. De la même manière, de nombreux Africains croient que le terroir n'est pas leur propriété. Il ne nous appartient pas à nous, mais plutôt à Dieu (C.K. Omari 1990). Les humains ne sont pas les maîtres de l'univers. En revanche, ils sont des amis, des bénéficiaires et des utilisateurs, même s'ils se trouvent au centre de l'univers (John S. Mbiti 1996b).

A cet égard, il faudrait remarquer que les suivants des deux religions modernes et traditionnelles de l'Éthiopie croient que l'on devrait toujours faire ce que veut Dieu. On croit que certains arbres ont une relation spéciale avec Dieu et ne devrait pas être touchés par la hache. Les individus qui violent ce principe sont moralement mauvais. Ceci montre les liens traditionnels entre la religion et l'éthique. Selon Peter Singer, la religion a été enseignée pour donner une raison de faire ce qui est droit, la raison étant que les vertueux seront récompensés par une éternité de béatitude tandis que les autres brûleront en enfer (1993:4).

Cette interprétation sceptique ne prouve en rien que pour les croyants l'existence du ciel et de l'enfer est la condition nécessaire pour avoir un comportement éthique. D'après les arguments des paysans fermiers et éleveurs oromo, certaines activités ont leurs propres codes moraux, comme le labourage de la terre, l'élevage, les plantations d'arbres et la chasse, qui ne sont pas en rapport direct avec la religion. Le but fondamental du peuple dans la poursuite de ces activités est de satisfaire ses besoins de base. Autrement dit, dans ces cas il n'y a pas de référence directe à des sanctions

d'aucune sorte. En effet, comme nous l'avons exposé ci-dessus, lorsqu'on exploite sans nécessité la terre et ses ressources ou on néglige ses enfants, on entre en conflit avec les lois de Dieu et les lois morales séculières. Mais toutes les lois ne sont pas naturelles et immuables. Les dirigeants oromo produisent une grande variété de lois, y compris des règles morales, à travers la discussion tenue pendant leur assemblée nationale. Ils changent les lois qui sont incompatibles avec les exigences du moment, et font ainsi des lois nouvelles.

Certains individus peuvent même penser que la religion n'a rien à voir avec la moralité. Selon Kwasi Wiredu, la pensée traditionnelle sur la moralité vise plutôt le bien-être humain que les forces surnaturelles. Il prétend que les sanctions ne sont pas importantes dans la justification de la conduite morale; elles ne peuvent que figurer dans une explication (psychologique) (Wiredu 1983:7). Le comportement des individus est fortement influencé par l'opinion publique, surtout par l'opinion du groupe apparenté, comme l'opinion des parents, de la famille et des chefs de lignage, tandis que la proclamation ou la possibilité de ces sanctions ne peut pas créer le sens de la vertu. Wiredu argumente que le fondement de la moralité dans la société akan, au Ghana, est la réflexion rationnelle sur le bien-être humain. Le bien n'est pas défini par rapport à la volonté de Dieu, mais par rapport au bien-être humain.

Le bien moral est ce dont l'être humain a besoin ; il représente ce qu'il convient à l'homme – dignité, respect, contentement, prospérité, joie, pour l'individu et pour sa communauté. Ce qui est moralement mauvais est ce qui apporte la misère, l'infortune et le malheur. Evidemment, l'inconduite morale est considérée comme odieuse auprès de Dieu, l'Être Suprême, et même auprès des dieux mineurs (Wiredu 1980:6).

Par conséquent, «même s'il n'y avait pas de croyance en Dieu, les règles de bonne conduite devraient subsister» (Wiredu 1983:11). Même si la pensée que Dieu hait le mal peut influencer la conduite, Wiredu dit, la connaissance morale d'un adulte akan sera développée à travers son apprentissage précoce à la maison et sa propre réflexion plus tard (1983:12). Wiredu soutient de plus que même si les Akan croient que Dieu est suprêmement bon, sage, puissant et bienveillant, la raison qu'ils invoquent pour la nécessité de chercher le bien n'est pas de plaire à Dieu, mais plutôt d'assurer le bien-être humain (Wiredu 1983:12).

L'observation de Wiredu et ma recherche parmi les Oromo indiquent que la vision selon laquelle les Africains ne peuvent pas aller au-delà des croyances religieuses ne tient pas. Selon Alexis Kagame, en Afrique, «aucune chose qui se passe n'est regardée comme purement séculière ou fortuite, ou dépendant uniquement d'un agent humain, même dûment entraîné. L'influence du surnaturel est aperçue dans chaque événement»(1996:88).

Dans tous les cas, tout comme l'éthique environnementale moderne non-anthropocentrique, la vision du monde des Oromo restreint la liberté des êtres humains dans leur commerce avec la nature. Ainsi, la vision du monde des Oromo a stimulé une attitude responsable envers la nature, les plantes et les animaux. L'essence de cette vision est la vie en partenariat avec l'environnement naturel.

La conception oromo des *saffuu* ou *ceeraa fokko* est un exemple intéressant à prendre en considération. *Saffuu* est un concept important dans les croyances et les pratiques du peuple oromo. *Saffuu* est un concept moral qui sert de base éthique qui règle la pratique pour assurer un comportement à la hauteur des différentes situations. Il aide les individus à éviter les actions moralement mauvaises. *Saffuu* est ainsi ce qui distingue les humains des autres animaux. Tandis que les activités des animaux sont réglées par l'instinct, *saffuu* règle les activités des êtres humains. *Saffuu* aide les individus à relier les lois naturelles aux lois divines et à baser leurs activités sur ces lois. Les Oromo croient que *saffuu* implique l'absence de gêne, de mauvaises conversations, de mensonges, de vols, de travaux pendant les fêtes, et ainsi de suite. *Saffuu* veut dire se respecter l'un l'autre et respecter son propre *Ayyaana* et l'*Ayyaana* des autres. Les Oromo ont dit que *saffuu* est *ulfina* (respect). Nous devons montrer du respect à notre père, mère, tante, oncle et à notre mère la Terre. La connaissance du *saffuu* nous aidera à maintenir notre culture et à révéler *Waaqa*. *Saffuu* peut également se référer à l'expression d'étonnement, de peur, de peine, de pitié, de honte, etc. (voir Tilahun Gamta 1989:511).

Chaque fois qu'il existe, *saffuu* se manifeste sous la forme de deux choses. *Saffuu* est une catégorie médiatrice entre les différentes choses et est réciproque. Il y a un *saffuu* entre la mère et la fille, entre le père et le fils, entre les générations, entre les humains et la nature, entre Dieu et la Terre. Ainsi, *saffuu* règle les activités des gens. L'exploitation des ressources naturelles est régie par le *saffuu*. On ne peut pas surexploiter ces ressources sans que cela soit nécessaire.

Saffuu se réfère également à l'existence d'une attitude composée à la fois de distance et de respect entre toutes les choses. Comme Lambert Bartels l'a bien remarqué, *saffuu* implique que toutes les choses ont une place bien à elles dans l'ordre cosmique et social, et qu'elles devraient garder cette place. Leur place est conditionnée par l'*Ayyaana* spécifique que chacun a reçu de *Waaqa* ... *Saffuu* implique à la fois des droits et des devoirs (1983:170).

Par conséquent, on ne peut pas comprendre les concepts *Ayyaana* (esprit), *uuma* et *saffuu* séparément. *Ayyaana* est une réfraction de *Waaqa*. *Uuma* est la chose physique. *Saffuu* est une médiation entre l'*Ayyaana*, qui est l'idéal, et *uuma*, qui est la chose qui doit être régulée. Les trois concepts doivent être compris ensemble.

Donc, le principal jugement de valeur pouvant être tiré du concept de *saffuu* est que les êtres humains devraient vivre en harmonie avec toutes les autres créatures de l'environnement naturel. Les Oromo sont dûment attentifs à l'état moral des créatures à la fois humaines et non-humaines. La violation du *saffuu* affectera la relation positive entre les individus, les humains et l'environnement naturel.

En outre, les concepts "*Waaqa*", "*Ayyaana*", "*uuma*", et "*saffuu*" fournissent par la métaphysique les bases d'une éthique environnementale. Ces concepts étayent les attitudes environnementales envers la nature et la société. Croire en *Waaqa* demande de croire dans la valeur des créatures. L'essentiel est que la source des valeurs fondamentales oromo est *Waaqa*, même s'il existe également des valeurs séculières qui ne

sont pas reliées directement à *Waaqa*. La valorisation de *Waaqa* étaye la croyance dans la valeur des arbres, des animaux et ainsi de suite.

Il devrait être remarqué que l'harmonie avec l'environnement naturel n'écarte pas le fait que les Oromo ont utilisé ce code pendant des siècles.. Comme les autres peuples du monde, les Oromo s'efforcent de connaître le mystère du monde et de contrôler l'incontrôlable. Pour le dire autrement, mes études des histoires vécues des paysans fermiers et éleveurs sur les sites d'étude montrent qu'en plus de leur révérence envers l'environnement naturel, ces mêmes paysans l'ont toujours activement manipulé. Le fond du problème est que la plupart du peuple oromo n'abuse pas de la générosité de la nature en consommant plus que le nécessaire. La religion oromo peut ainsi indiquer la bonne relation entre l'humanité et la nature.

La discussion ci-dessus sur les attitudes des Oromo envers l'environnement suggère ainsi que la connaissance oromo de l'environnement peut offrir une bonne base pour une éthique environnementale moderne et la science. On pourrait rétorquer que cette affirmation est mal assurée dans le cas de gens qui ne partagent pas les croyances oromo. Même si ceci pouvait être une critique valable, mon intention n'est pas de suggérer que l'éthique environnementale oromo peut générer des principes universaux par lesquels les problèmes environnementaux mondiaux deviendraient contrôlables. Je suggère seulement que les environmentalistes modernes peuvent utiliser la richesse des aperçus biologiques et écologiques et les systèmes de gestion des ressources renouvelables développés par le peuple oromo et par d'autres groupes culturels afin de traiter efficacement les problèmes environnementaux.

Autrement dit, les attitudes oromo envers l'environnement peuvent offrir des vues profondes pour rediriger le comportement des sociétés technologiques sur une voie plus renouvelable. Pour mieux dire, les problèmes environnementaux globaux peuvent être mieux traités par des approches plus multiculturelles et interdisciplinaires.

Un autre important point est que les domaines de connaissance des villageois comprennent l'histoire, la linguistique, la science économique, la connaissance sociale, la politique et l'administration, les communications, la technologie relative à l'énergie, l'environnement physique de sols, de l'eau et du climat, les entités biologiques comme les plantes, les cultures végétales, les nuisances, les animaux domestiques et sauvages et les insectes, etc., la médecine, les systèmes taxonomiques, les systèmes de calcul du temps, les techniques, les artefacts, la religion et une foule d'autres éléments (Atteh 1992 :6). Atteh continue son argumentation: «dans tous ces domaines, chaque groupe rural a développé une connaissance recouvrant la théorie, les concepts, les interrelations, les données factuelles et les informations attribuées, à un haut degré de précision» (1992:6).

Les différents groupes utilisent des méthodes comme les symboles linguistiques (terminologies), la classification (taxonomies) et les propositions (théories) pour coder l'information environnementale (Atteh 1992). La mise en œuvre de cette connaissance demande deux niveaux. Le premier est fait des images mentales de l'environnement. Les perceptions de l'environnement par le peuple sont la base de cette image mentale.

Ayant observé le monde réel, les individus établissent des modèles conceptuels de la réalité dans le but d'interpréter leurs observations et les utiliser ainsi pour forger des hypothèses sur les événements futurs servant de base pour leurs décisions concernant les activités futures. Les individus acquièrent des informations localisées et attributives qui sont de deux espèces, à savoir des informations descriptives et des informations évaluatives. Dans le deuxième cas il s'agit d'un savoir non-verbalisé et d'une compétence appris par expérience, «autrement dit, la technologie servant à gérer l'environnement» (Atteh 1992:4). Le peuple des villages utilise cette technologie pour exploiter l'environnement physique.

Ainsi, les tenants de l'éthique de l'environnement moderne et les scientifiques peuvent enrichir leur connaissance en faisant une enquête systématique sur les expériences pratiques et les croyances religieuses des Oromo, bien installés dans l'environnement, et sur les autres cultures. Comme il a été déjà dit, les paysans fermiers et éleveurs utilisent différentes méthodes comme l'apprentissage adaptatif progressif, la curiosité, les hypothèses, l'observation et les tests empiriques, qui sont apparentées aux approches scientifiques conventionnelles, basées sur un empirisme positiviste et censées résoudre les problèmes environnementaux (R. Chambers 1983:95; F.B. Kilahama, 1994:34). Ce qui est intéressant est que de nombreuses activités entreprises par les villageois et les scientifiques sont similaires: ils distinguent, nomment et classifie les entités de leurs environnements: ils observent, comparent et analysent ; ils font des expériences et essaient de faire des prédictions (Chambers 1983:93).

Ainsi, la connaissance écologique traditionnelle et la connaissance scientifique ont beaucoup de choses en commun. «Les deux sont des essais de donner un sens au monde, de le rendre compréhensible à l'intelligence humaine. Les deux sont basées sur des observations et des généralisations dérivées de ces observations» (Fikret Berkes *et al.* 1995:282), même s'il ne faut pas nier que la science moderne se base sur l'observation spécialisée à plein temps, les expériences contrôlées, les études sur des animaux en captivité et des dispositifs technologiques comme les colliers radio ou la surveillance électronique, etc. (Richard Nelson 1993:209). A la différence de la science moderne, la connaissance indigène n'est pas conçue pour découvrir des lois universelles. En revanche, elle se concentre sur le réseau de relations entre les humains, les animaux, les plantes, les forces naturelles, les esprits et les formes d'utilisation de la terre dans une localité particulière (Marie Battiste et James (*Sa'ke'*) Youngblood Henderson 2000 :44). En tout cas, selon les arguments persuasifs d'Ashis Nandy (1987), le choix n'est plus aujourd'hui entre le traditionalisme et la modernité dans leurs formes pures, mais une voie médiane établie de manière éclairée entre les deux.

Le débat ci-dessus suggère que les scientifiques modernes de l'environnement peuvent tirer les leçons suivantes à partir des versions traditionnelles de l'éthique environnementale des Oromo: une éthique de préservation, une éthique de production – le fait que sans production et transformation de la nature la vie humaine est impensable, le fait que l'environnement vert est une condition *sine qua non* pour la

survie de toutes les créatures vivantes, la relation positive avec l'environnement, le fait de regarder la Terre comme une mère de vie, le souci de préserver toutes les espèces et la croyance que les animaux domestiques devraient être traités sans cruauté.

En outre, les environnementalistes et les théoriciens de l'éthique moderne peuvent apprendre beaucoup sur la nature et les caractéristiques spécifiques du sol local, la flore et la faune, les climats, les maladies et les autres menaces sanitaires, la pharmacologie, l'apiculture, les pratiques agricoles et piscicoles, en restant à l'écoute des paysans Oromo, fermiers et éleveurs, et des autres communautés locales. La connaissance locale peut faciliter le recensement et la cartographie des sols en quelques jours, ce qui prendrait autrement des mois (M. Howes 1980). Dans la plupart des cas, les théoriciens de l'environnement qui ont été élevés dans des villes ne sont pas conscients de cette connaissance subtile; ils ne sont pas non plus conscients des sujets en cause concernant la chasse, la gestion de la forêt, la conservation de la biodiversité et les autres activités. Ainsi, certains émettent des jugements sur l'agriculture, la gestion de la forêt, la conservation de la biodiversité et la chasse sans disposer des bases nécessaires.

Il vaut également la peine de noter que plusieurs auteurs occidentaux ont développé différentes idées ayant joué un rôle central dans le débat ultérieur sur les questions environnementales et écologiques. Certains auteurs ont suggéré que les défenseurs de l'éthique environnementale peuvent bénéficier de quelques traditions occidentales. Selon Robin Attfield, les propositions pour une éthique environnementale, en particulier, sont une nouvelle expression de thèmes durables de la culture occidentale, même si des thèmes de ce genre ont des contreparties dans la plupart (et potentiellement toutes) les autres cultures (1994:62).

John Passmore a également souligné que l'existence de différentes attitudes envers le monde naturel en Occident est importante «car ceci démontre qu'il y a des 'semences' dans la tradition occidentale que le réformateur peut espérer mener jusqu'au bout de la floraison» (1974:40).

Callicott, pour sa part, a envisagé une éthique environnementale unique, univoque et internationale, ainsi que la renaissance d'une multiplicité d'éthiques environnementales traditionnelles et culturelles en résonance avec celle-là, en aidant à formuler son expression pour le XXI^e siècle. Il écrit:

Ainsi nous pouvons avoir une vision du monde et une éthique environnementale associée correspondant à la réalité contemporaine d'habiter une seule et même planète et de n'y être qu'une espèce, et que notre crise environnementale qui s'aggrave est commune et globale. Nous pouvons également avoir une pluralité de visions du monde traditionnelles renouvelées et des éthiques environnementales associées correspondant à la réalité historique que nous, en tant que peuples habitant de nombreuses zones biologiques différentes, avons appréhendé à travers des lentilles culturelles diverses et variées. Il n'y a pas de disparité entre l'unicité et la pluralité. Chacune des nombreuses visions du monde, avec ses éthiques associées, peut cristalliser l'éthique environnementale écologique internationale dans le langage particulier d'une tradition culturelle locale. Pensons donc toujours globalement et agissons locale-

ment. Mais, essayons également de penser localement aussi bien que globalement et accordons la pensée globale et locale comme plusieurs notes d'une seule et unique corde (Callicott 1995:2).

En général, différents spécialistes de l'éthique environnementaliste ont montré que les activités sociales et économiques des sociétés traditionnelles correspondent à un bon nombre d'objectifs clé de la reproductibilité. J'ai également montré ci-dessus qu'il existe une possibilité de tirer des leçons positives de la connaissance de l'environnement des fermiers paysans et éleveurs africains. Les spécialistes de l'éthique environnementale peuvent également apprendre à respecter les ressources que nous utilisons et la Terre dans son ensemble, en s'inspirant des indigènes américains, des aborigènes d'Australie et des Asiatiques. Pour la plupart, ces communautés ou groupes culturels qui ont réussi à survivre pendant quelques millénaires dans leurs environnements ont développé effectivement des mécanismes d'adaptation très proches de ces environnements. Ce que les sociétés indigènes ont en commun, ce sont les systèmes fortement métaphoriques qui reflètent la relation humaine avec le reste du monde. Cependant, la connaissance non-occidentale n'est pas toujours une source de sagesse écologique. Il est pourtant conseillé d'étudier de manière critique l'éthique environnementale indigène plutôt que de l'ignorer totalement.

Un autre question importante est : les paysans fermiers et éleveurs peuvent-ils apprendre quelque chose des théoriciens modernes de l'environnement ? Les paysans fermiers et éleveurs peuvent faire usage de la connaissance éthique des environnementalistes. Les théoriciens de l'environnement peuvent alerter les paysans fermiers et éleveurs pour leur faire comprendre les effets à long terme de la dégradation environnementale qui sont au-delà de la perception du peuple sur la place; ces informations sont autrement indisponibles. Il existe des communautés qui ont été déplacées loin de leur terre pendant longtemps, avec des résultats environnementaux terribles. Ils n'ont pas pu gérer leurs terres de manière traditionnelle. L'éthique environnementale et la science peuvent démontrer au public dans des livres et des journaux que la perte des droits de la terre et la perte d'accès aux ressources naturelles provoquent encore plus de problèmes. La connaissance moderne de l'environnement concernant le réchauffement global, le climat global et la réduction de la couche d'ozone fourniront aux paysans fermiers et éleveurs une opportunité de regarder leurs propres problèmes locaux dans le contexte d'une perspective globale plus importante.

Mais est-ce que les paysans fermiers et éleveurs ont accès à l'éthique environnementale moderne ou à la science de l'environnement en particulier dans les pays en développement? Dans la pratique, les paysans fermiers et les autres indigènes des pays en développement n'ont pas accès aux théories environnementales modernes. Il paraît que les tenants de l'éthique de l'environnement moderne en Occident ont produit leurs travaux pour la consommation des philosophes et d'autres groupes privilégiés des pays industrialisés. Selon Norton, la littérature en éclosion de l'éthique environnementale est lue principalement par d'autres philosophes, et occa-

sionnellement par des analystes de la politique environnementale, mais rarement par ceux qui agissent et gèrent l'environnement (1986:202).

Norton a dit de plus, à juste titre à mon avis, que l'influence des tenants de l'éthique environnementale sur la prise de décision présente sur l'environnement est insignifiante, car ils utilisent les vocabulaires traditionnels des philosophes professionnels qui ne peuvent pas être compris par les praticiens occidentaux de l'environnement, encore moins par les paysans africains fermiers et éleveurs. L'éthique moderne environnementaliste ne parle pas au commun du peuple. Le discours s'adresse à d'autres tenants de l'éthique de l'environnement. Aussi longtemps que l'éthique environnementale est retenue à ce niveau, l'éthique environnementale moderne n'a rien à offrir aux paysans fermiers et éleveurs. En théorie, on voudrait espérer que les idées vont se répandre aussi loin que possible. Il serait très utile pour les paysans fermiers et éleveurs, si l'information pouvait circuler d'une manière quelconque. Mais il est très difficile de dire comment on pourrait y arriver.

Les tenants de l'éthique environnementale en Afrique et dans d'autres parties du monde devraient essayer d'atteindre ce but en permettant aux paysans fermiers et éleveurs et à tout autre peuple indigène du monde d'accéder au message de leurs travaux. Tout d'abord, il serait utile de rendre conscient ce que les paysans fermiers et éleveurs savent déjà. Ils doivent être informés du fait que leur connaissance de l'environnement a une valeur inestimable pour l'environnement naturel de sorte qu'ils l'entretiennent même dans des conditions difficiles. Il faut leur rappeler que si cette connaissance est améliorée, les choses iront mieux. Mais on doit savoir comment communiquer avec eux au niveau de base. Les tenants de l'éthique et de la théorie de l'environnement devront apprendre à parler la langue des paysans fermiers et éleveurs. La théorie de l'environnement doit être présentée dans une langage facile à comprendre par les paysans fermiers et le peuple indigène. Les tenants de l'éthique de l'environnement doivent poursuivre leur débat éthique dans une langue que les paysans fermiers et éleveurs peuvent comprendre.

Ceci ne veut pas dire que les tenants de l'éthique de l'environnement devraient descendre au niveau des paysans fermiers et arrêter la production d'autres travaux, qui ont des dimensions globales. Les tenants de l'éthique de l'environnement peuvent beaucoup contribuer à la protection de l'environnement s'ils connectent la compréhension abstraite aux problèmes pratiques de la société. Les paysans fermiers et éleveurs devraient également être encouragés à améliorer leur connaissance, leur langage et leur capacité d'apprendre pour bénéficier des théories et des technologies modernes. Il a été démontré que par le passé les paysans fermiers et éleveurs ont bénéficié de la technologie et des inventions modernes, comme les films, la vidéo et les technologies de la communication. Certains paysans fermiers ont déjà commencer à utiliser Internet avec l'aide des organisations non-gouvernementales. En fait, Internet est basé sur un langage qu'un bon nombre de paysans fermiers a du mal à comprendre. Deuxièmement, la plupart des paysans fermiers des pays en développement n'a pas accès à un service téléphonique. Mais dans les sociétés où ils se trouvent dans une position meilleure, les paysans fermiers peuvent

bénéficier des travaux des théoriciens de l'environnement. Par conséquent, les tenants de l'éthique de l'environnement devraient être prêts à parler aux paysans fermiers et éleveurs, et non-philosophes.

En outre, les paysans fermiers et éleveurs ne peuvent pas accueillir l'augmentation des demandes de la population croissante en se restreignant eux-mêmes à une connaissance locale. Le peuple sur place a besoin d'écoles, d'une assistance médicale améliorée, de transports, de radio et d'hydroélectricité. La science et la technologie modernes sont nécessaires pour augmenter la productivité et pour satisfaire les demandes croissantes de la population. Les paysans fermiers et éleveurs devraient profiter des bénéfices matériels résultant des nouveaux changements économiques.

Le débat ci-dessus montre que la dichotomie entre connaissance de l'environnement indigène et moderne n'est pas naturelle. Mais la connaissance moderne est plus sophistiquée que sa contrepartie indigène.

Cependant, on peut poser la question suivante: où finit la connaissance indigène et où commence la connaissance moderne? Si nous acceptons la dichotomie entre les deux, nous devons répondre à cette question. Mais la dichotomie entre les deux est une construction artificielle et ne peut pas être défendue. Certains peuvent penser que ceci est en contradiction avec mon argument global, au risque de l'incohérence, car le titre de mon article lui-même paraît appuyer la dichotomie entre les deux. Ce n'est pas le cas. Je n'assume pas le point de vue selon lequel il existerait une limite impossible à dépasser entre les connaissances indigènes et modernes, ou bien qu'il s'agit d'entités indépendantes, même si je reconnais qu'elles représentent des niveaux différents de la même connaissance. Même s'il faut faire une distinction entre la connaissance indigène et la connaissance moderne, il n'y a pas de dichotomie, car une continuité existe entre elles. Il y a un cadre commun pour toute connaissance. Toute connaissance est basée sur le résultat du test de certaines hypothèses. Ainsi, la science n'est pas seulement une tradition occidentale. Si quelqu'un a affirmé que la connaissance scientifique lui appartient, celui-là peut être jugé comme arrogant. Je voudrais ainsi argumenter que la connaissance moderne est une extension de la connaissance indigène. Mais la connaissance indigène et la connaissance moderne jouent leur rôle dans des contextes différents. La combinaison des connaissances indigènes et modernes nous aide à développer une nouvelle base de connaissances qui est plus efficace que chacune des deux.

On peut objecter que ceci ne semble pas marcher dans la pratique à cause de différents facteurs. D'une part, les tenants de l'éthique de l'environnement moderne ne se soucient pas des paysans fermiers et des autres peuples indigènes du monde. Leur intérêt va vers la connaissance et le débat théorique plutôt que vers les problèmes pratiques au niveau de base. Il n'y a pratiquement pas de liaison entre les tenants de l'éthique de l'environnement moderne et les paysans fermiers et éleveurs.

En outre, on peut argumenter que les traditions occidentales et non-occidentales ne peuvent pas bénéficier l'une de l'autre pour la simple raison que la force motrice derrière le mécanisme est différente. Ce qui maintient, par exemple, la connaissance et la loi oromo de l'environnement est complètement différent du mécanisme de

l'ordre occidental. Le principe est en Occident : pouvez-vous exploiter et en tirer bénéfice pour vous? En Occident, les choses sont agencées de sorte que rien ne peut être appris ailleurs.

Une autre remarque, qui peut être présentée contre mon point de vue est que les pays du «Tiers Monde» n'ont jamais pris de mesures sérieuses pour respecter la connaissance indigène. Ce qui a été fait se résume simplement à des promesses creuses. Au-delà, il n'y a rien. Bien pire, d'après la situation actuelle, la connaissance passée entre générations est faible même au niveau de base. La jeune génération ne s'intéresse pas à la connaissance des anciens. Entre temps, les anciens s'en vont emportant leur connaissance. Ainsi, on peut conclure qu'à cause du désintérêt et du manque de volonté ce que j'ai suggéré ne saurait marcher.

En outre, on peut objecter qu'il sera impossible de faire changer aux gens, dans les pays en développement et développés, leurs comportements et leur croyances à grande échelle devant les pressions publicitaires poussant à plus de consommation et plus de biens matériels. Il est extrêmement difficile de vaincre toutes ces pressions.

Même s'il y a quelque vérité dans les objections énumérées ci-dessus, ceci n'annulera pas l'argument général que je développe dans cet article. Comme nous l'avons déjà noté, ce qui a été fait jusqu'à présent est destructif pour l'environnement, et pour les êtres humains de même. De nombreuses et splendides conventions sur l'environnement n'ont pas abouti à contrôler la dégradation environnementale. Il est grand temps de réfléchir à ce qui a été fait et à ce qui arrivera dans le futur. On a attendu trop longtemps pour mettre en pratique les lois et les promesses. Il s'agit d'une option unique. Nous ne pouvons pas continuer comme avant et ignorer la connaissance indigène en tant que telle. Les scientifiques modernes, en particulier en médecine et science agricole, sont revenus vers la connaissance indigène pour s'enrichir eux-mêmes. Par exemple, les scientifiques utilisent l'arbre neem comme insecticide en Inde. Certains scientifiques ont développé des stratégies de conservation sur la base de la science indigène de l'environnement. D'autre part, assez souvent les compagnies intéressées utilisent la connaissance indigène pour exploiter le peuple. Celle-ci devient un code de l'exploitation.

L'intégration de l'éthique environnementale indigène et moderne est un processus qui émerge dans l'histoire contemporaine. Il émerge là où les deux parties, à savoir la société technologique et indigène et les paysans fermiers du monde se rencontrent pour permettre le contrôle de la Terre, afin qu'il devienne un processus dirigé par les groupes, sans la présence de dirigeants autoritaires. C'est le peuple qui dirige et la Terre dirige également. Nous allons l'interroger pour apprendre comment faire les choses. C'est le processus à mettre en place. Ainsi, le peuple devrait abandonner la mentalité de contrôle de la colonisation et prendre son sort entre ses mains, en dépit des suggestions des pessimistes sur les limites du possible.

Au sujet de la relation entre les gouvernements des pays développés et en développement, il est clair que le peuple indigène, les paysans fermiers et éleveurs devront coopérer et forcer leurs gouvernements respectifs à leur accorder un droit de décision sur ce qui arrive à leur environnement, à leurs ressources et à leurs propres

activités. Les gens deviendront maîtres d'eux-mêmes en élevant leur niveau de conscience, en reconnaissant leur situation réelle, la possibilité des alternatives et les structures du pouvoir. Ils ne peuvent pas rester de côté et attendre que d'autres agissent à leur place.

Une objection immédiate à cette idée est que la nature irresponsable et non-démocratique des structures politiques, en particulier dans les pays en développement, ne semble pas permettre que ceci se produise, et je pense que c'est vrai. Les forces armées peuvent même renverser les gouvernements présents et établir une autre forme de dictature. Le slogan de nombreux individus et des ONG sur le peuple se rendant maître de lui-même a été à l'ordre du jour sans produire le moindre changement. Ainsi, on peut dire que cette libération veut tout dire, mais pas n'importe quoi.

Même si la situation présente paraît sinistre, je ne pense pas que les gens aient une autre alternative que de se rendre maîtres d'eux-mêmes. Ceci peut prendre du temps. Les gens y arriveront par une lutte longue et sans arrêt. Les paysans fermiers et éleveurs, le peuple indigène, les mouvements pour le travail, la ville, l'environnement et les autres, ainsi que les intellectuels et les autres groupes soutenant les causes des paysans fermiers et éleveurs et du peuple indigène doivent se mettre en réseau et échanger des idées sur les stratégies et les politiques. Le réseau renforcera leur nombre et permettra de développer des alliances essentielles avec les organisations caritatives; c'est ainsi qu'ils se rendront maîtres d'eux-mêmes. Ils peuvent installer des groupes militants dans les forums globaux, comme aux Nations Unies, les organisations mondiales pour l'industrie, le commerce, etc.; les différents scientifiques ayant travaillé avec eux peuvent les aider à constituer un corpus de connaissances influençant les systèmes occidentaux de production de la connaissance, dans les universités et les instituts de recherche.

Conclusion

J'ai soulevé dans cet article différents problèmes afin de démontrer l'importance de l'éthique environnementale indigène ; je cherche à provoquer un débat portant loin. Il a été affirmé qu'il existe différentes lignes de pensée et qu'il est parfois difficile de classer les différents tenants de l'éthique environnementale comme purement anthropocentristes ou non-anthropocentristes. Comme l'affirme Rolston, «les différents genres de construction de l'éthique environnementale doivent se rejoindre tout comme les humains eux-mêmes, en tant que Fils de la Terre, pour assumer la responsabilité de leur maison planétaire» (1999a:433). Je suggère également que le dialogue entre tenants de l'éthique environnementale et autres théoriciens peut influencer les êtres humains dans le sens d'une révision de leur relation avec l'environnement naturel. Les tenants de l'éthique de l'environnement pourrait encourager le peuple à essayer de combattre l'influence des pays puissants et des multinationales.

Ce qui a été exposé jusqu'ici révèle la renaissance d'une multiplicité d'éthiques environnementales des cultures indigènes dans les sociétés contemporaines. Les visions du monde des traditions indigènes des différents pays du monde ont présenté

une perspicacité qui favorise l'environnement. Le débat ci-dessus suggère en outre que l'éthique environnementale indigène peut être intégrée dans l'éthique environnementale moderne. Il y a tant de choses que les villageois savent et que les tenants de l'éthique environnementale ignorent, et *vice versa*. Dans certains cas, les paysans fermiers et éleveurs qui vivent sur et par la terre ont bien plus de ressources et de solutions novatrices que les techniciens modernes dans le domaine du contrôle environnemental et de la conservation du sol. De la même manière, l'éthique environnementale moderne et les théories apparentées peuvent aborder une vaste série de problèmes que la connaissance indigène ne peut même pas comprendre. Ainsi, les scientifiques et les tenants de l'éthique de l'environnement moderne, et les villageois peuvent apprendre les uns des autres. La compréhension mutuelle entre les villageois, les tenants de l'éthique environnementale et les scientifiques peut générer un grand nombre de principes communs et de zones de coopération. L'article suggère ainsi qu'il est important de promouvoir et de poursuivre le dialogue entre les religions et les cultures sur l'éthique environnementale afin de favoriser des relations mutuelles de développement entre l'homme et la terre.

J'espère qu'en dépit de la critique de la contribution de l'étude éthique à l'environnement, si nous étudions de manière critique l'éthique environnementale indigène et les théories environnementales modernes dans les différentes parties du monde, finalement toutes ces petites choses vont porter fruit. C'est pourquoi c'est important d'essayer d'éveiller les consciences. Les idées des tenants de l'éthique environnementale et des théoriciens ont eu un impact sur l'environnement naturel. Le principe de précaution (qui pousse à intervenir pour prévenir les désastres possibles en devançant la disponibilité de l'information scientifique) est un principe éthique et est inclus de plus en plus dans la législation des différents gouvernements, par exemple dans la législation de l'Union Européenne et dans le traité de Maastricht (Michael D. Young, cité dans Attfield 1999:185), tout en étant soutenu par les environnementalistes. En outre, «l'accord de Kyoto [sur les quotas des émissions] doit quelque chose au principe de précaution» (Attfield 1999:186).

Cependant, même si l'éthique est importante et peut influencer le pouvoir et son exercice, nous ne pouvons pas nous baser de ce fait sur la seule éthique pour traiter les problèmes concernant l'environnement, le développement et la politique. Afin d'aborder les problèmes globaux, des changements majeurs doivent se produire aux niveaux politique et éthique. Les pays, qu'ils soient capitalistes ou non-capitalistes, doivent admettre que la croissance illimitée pour un temps indéfini n'y est pas. Il ne peut pas y avoir de croissance économique, de croissance de la consommation et de la pollution sans limites dans le monde. La Terre a des ressources naturelles limitées. Nous avons déjà été affrontés à des problèmes écologiques globaux, y compris la montée du niveau des mers, la fonte des calottes polaires, la limitation des ressources d'eau fraîche, la réduction de la couche d'ozone, etc. De ce fait, toutes les parties concernées devraient s'accorder dans une volonté de changer le système présent. Elles devraient contrôler le mouvement des sociétés transnationales et développer

des attitudes alternatives envers la nature. Pour une réelle efficacité, la question du pouvoir devrait être regardée de manière différente.

Références

[les auteurs éthiopiens sont cités par leur prénom]

- Abdurhman Mohamed Korram, 1969, "Oromo Proverbs", *Journal of Ethiopian Studies*, II (1): 65-80.
- Abdurhman Mohamed Korram, 1972, "Oromo Proverbs (Part II)", *Journal of Ethiopian Studies*, X (2):105-126.
- Adams, Jonathan S. et McShane, Thomas O., 1992, *The Myth of Wild Africa: Conservation without Illusion*. New York et Londres: W. W. Norton & Company.
- Ahmed, Medani Mohamed M., 1994, "The Concept of Indigenous Knowledge and Its Relevance to Sustainable Development", dans Ahmed, Medani Mohamed M. (éd.). *Indigenous Knowledge for Sustainable Development in the Sudan*. Khartoum: Khartoum University Press, pp. 1-42.
- Andriamampianina, Joseph, 1985, "Traditional Land-Use and Nature Conservation in Madagascar", dans McNeely, Jeffrey A. et Pitt, David (ed.). *Culture and Conservation: The Human Dimension in Environmental Planning*. Londres: Croom Helm, pp. 81-89.
- Atteh, Oluwayomi David, 1992, *Indigenous Local Knowledge as Key to Local Level Development: Possibilities, Constraints and Planning Issues in the Context of Africa*. Leiden: Iowa State University Research Foundation.
- Attfield, Robin, 1991, *The Ethics of Environmental Concern*. 2^e éd. Athènes et Londres: Georgia University Press.
- Attfield, Robin, 1994, *Environmental Philosophy: Principles and Prospects*. Aldershot: Avebury.
- Attfield, Robin, 1995, *Value, Obligation and Meta-Ethics*. Amsterdam-Atlanta: GA
- Attfield, Robin, 1998a, "Environmental Ethics (Overview)", dans Chadwick, Ruth (éd.). *Encyclopedia of Applied Ethics*. San Diego: Academic Press, 2:73-81.
- Attfield, Robin, 1998b, "Saving Nature, Feeding People and Ethics", *Environmental Values*, 7(3):291-304.
- Attfield, Robin, 1999, *The Ethics of Global Environment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Awolalu, F. Omosade, 1979, *Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites*. Londres: Longman Group Limited.
- Bartels, Lambert, 1983, *Oromo Religion: Myths and Rites of the Western Oromo of Ethiopia. An Attempt to Understand*. Berlin: Dietrich Reinner.
- Battiste, Marie et Henderson, James (Sa'ke'i) Youngblood, 2000, *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage: A Global Challenge*. Saskatoon: Purich Publishing Ltd.
- Berkes, Fikret et al., 1995, "Traditional Ecological Knowledge, Biodiversity, Resilience and Sustainability", dans Perrings, C. A. et al.(éd.). *Biodiversity Conservation: Problems and Policies*. Boston et Londres : Kluwer Academic Publishers, pp. 281-299.
- Brennan, Andrew, 1992, "Moral Pluralism and the Environment", *Environmental Values*, 1(1):15-33.

- Brohman, John, 1996, *Popular Development: Retbinking the Theory and Practice of Development*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Brokensha, David. *et al.* (éd.), 1980, *Indigenous Knowledge Systems and Development*. Lanham: University Press of America.
- Burnett, G.W. et Kang'ethe, Kamuyu wa, 1994, "Wilderness and the Bantu Mind", *Environmental Ethics*, 16:145-160.
- Callicott, J. Baird, 1980, "Animal Liberation: A Triangular Affair", *Environmental Ethics*, 2(4):311-338.
- Callicott, J. Baird, 1982, "Traditional American and Western European Attitudes toward Nature: An Overview", *Environmental Ethics*, 4: 298-318.
- Callicott, J. Baird, 1987, "Conceptual Resources for Environmental Ethics dans Asian Traditions of Thought: a Propaedeutic", *Philosophy East and West*, 37:115-31.
- Callicott, J. Baird, 1994, *Earth's Insights. A Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*. Berkeley, Los Angeles et Londres: University of California Press.
- Callicott, J. Baird, 1995, "The Challenge of a World Environmental Ethic", <http://www.center1.com/call95.html>.
- Callicott, J. Baird, 2000, "Many Indigenous Worlds or the Indigenous World? A Reply to My 'Indigenous' Critics", *Environmental Ethics*, 22(3):291-310.
- Callicott, J. Baird, 2001, "Multicultural Environmental Ethics", *DAEDALUS: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*. <http://www.daedalus.amacad.org/issues/fall2001/callicott.htm>
- Callicott, J. Baird et Ames, Roger T., 1989, "Epilogue: on the Relation of Idea and Action", dans Callicott, J. Baird et Ames, Roger T. (éd.). *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*. State University of New York Press, pp. 279-289.
- Chambers, R., 1983, *Rural Development—Putting the Last First*. Londres: Longman.
- Cheng, Chung-ying, 1986, "On the Environmental Ethics of the Tao and the Ch'i", *Environmental Ethics*, 8(4):351-370.
- Clarke, W. C., 1977) "The Structure of Permanence: The Relevance of Self-Subsistence Communities for World Ecosystem Management", dans Bayliss-Smith, T. et Feachem, R. (éd.), *Subsistence and Survival: Rural Ecology in the Pacific*. Londres: London Academic Press, pp. 363-84
- Cotter, George. (éd.), 1990, *Salt for Stew: Proverbs and Sayings of the Oromo People with English Translations*. Addis Ababa: United Printers.
- Cotter, George. (éd.), 1997, *Ethiopian Wisdom: Proverbs and Sayings of the Oromo People*. African Proverbs Series. Volume I. Pretoria: Unisa Press.
- de Silva, Lily, 1998, "The Buddhist Attitude Toward Nature", dans Botzler, Richard G. et Armstrong, Susan J. (éd.). *Environmental Ethics: Divergence and Convergence*. 2^e éd. Boston: McGraw-Hill, Inc. pp. 284-290.
- Des Jardins, Joseph R., 2001, *Environmental Ethics: An Introduction to Environmental Philosophy*. 3^e éd. Belmont, Calif.: Wadsworth.
- Dessalegn Rahmato, 1998a, "Environmentalism and Conservation in Wällo Before the Revolution", *Journal of Ethiopian Studies*, XXXI (1): 43-86.

- Dessalegn Rahmato, 1998b, "Littering the Landscape: Environment and Environmental Policy in Wallo, Northeast Ethiopia", Paper Presented at the International Symposium on African Savannas: New Perspectives on Environmental and Social Change, University of Illinois, Urbana-Champaign, 4-6 April.
- Deutsch, Eliot, 1986, "A Metaphysical Grounding for Natural Reverence: East-West", *Environmental Ethics*, 8(4):293-299.
- Dossou, François C., 1997, "Writing and Oral Tradition in the Transmission of Knowledge", dans Hountondji, Paulin J. (éd.). *Endogenous Knowledge: Research Trails*. Translated By Armah, Ayi Kweisi. Dakar: CODESRIA, pp. 281-308.
- Dower, Nigel, 1998, *World Ethics: The New Agenda*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Fairhead, James et Leach, Melissa, 1996, *Misreading the African Landscape*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferkiss, Victor, 1993, *Nature, Technology, and Society: Cultural Roots of the Current Environmental Crisis*. Londres: Admantine Press Limited.
- Finnegan, Ruth, 1970, *Oral Literature in Africa*. Nairobi: Oxford University Press.
- Fourmile, Henrietta, 1999, "Indigenous Peoples, the Conservation of Traditional Ecological Knowledge, and Global Governance", dans Low, Nicholas (éd.). *Global Ethics and Environment*. Londres et New York: Routledge, pp. 215-246.
- Gemetchu Megerssa, 1993, "Identity, Knowledge and the Colonizing Structure", PhD Thesis, University of London, School of Oriental and African Studies.
- Glacken, Clarence J., 1967, *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*. Berkley et Londres : University of California Press.
- Goodman, Russell, 1980, "Taoism and Ecology", *Environmental Ethics*, 2(1):73-80.
- Goodpaster, Kenneth E., 1978, "On Being Morally Considerable", *Journal of Philosophy*, 75:308-325.
- Gruver, D. M. Dusty, 1994, "The Earth as Family: A Traditional Hawaiian View with Current Applications", dans Odera Oruka, Henry. (éd.). *Philosophy, Humanity and Ecology. Philosophy of Nature and Environmental Ethics*. Vol. 1. Nairobi: ACTS Press, pp. 301-305.
- Gyekye, Kwame, 1975, "Philosophical Relevance of Akan Proverbs", *Second Order. An African Journal of Philosophy*, IV(2):45-53.
- Gyekye, Kwame, 1984, "The Akan Concept of a Person", dans Wright, Richard A. (éd.). *African Philosophy: An Introduction*. 3^e éd. New York et Londres : University Press of America, pp. 199-212.
- Gyekye, Kwame, 1987, *An Essay on African Philosophical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gyekye, Kwame, 1997b, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Hargrove, Eugene C., 1989, "Forward", dans Callicott, J. Baird et Ames, Roger (éd.). *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, pp. XIII-XXI.
- Hester, Lee et al., 2000, "Indigenous Worlds and Callicott's Land Ethic", *Environmental Ethics*, 22(3):273-290.

- Hoben, Allan, 1995, "Paradigms and Politics: The Cultural Construction of Environmental Policy in Ethiopia", *World Development*, 23(6):1007-1021.
- Horton, Robin, 1996, "African Traditional Thought and Western Science", dans English, Parker et Kalumba, Kibujjo M. (éd.). *African Philosophy: A Classical Approach*. Upper Saddle River, NJ.: Prentice Hall, pp. 193-215.
- Howes, M., 1980, "The Uses of Indigenous Technical Knowledge in Development", dans Brokensha, David *et al.* (éd.). *Indigenous Knowledge Systems and Development*. Lanham: University Press of America, pp. 329-340.
- Huizer, Gerrit, 1994, "Indigenous Knowledge and Popular Spirituality: A Challenge to Developmentalists", *Nijmegen Studies in Development and Cultural Change*, 21:56-89.
- Hultin, Jan, 1987, *The Long Journey: Essays on History, Descent and Land Among the Macha Oromo*. Uppsala: Uppsala University.
- Hultin, Jan, 1994, "The Land is Crying: State Intervention and Cultural Resistance", dans Brokensha, D. (éd.). *A River of Blessings: Essays in Honour of Paul Baxter*. Syracuse, NY.: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, pp. 67-83.
- Inatoy, Enrique, 1995, "Protection of Forests and Other Natural Resources: a View from Central America", dans Stiles, Daniel (éd.). *Social Aspects of Sustainable Dryland Management*, Chichester et New York: John Wiley and Sons, pp. 189-192).
- Ip, Po-Keung, 1998, "Taoism and the Foundations of Environmental Ethics", dans Botzler, Richard G. et Armstrong, Susan J. (éd.). *Environmental Ethics: Divergence and Convergence*. 2^e éd. Boston: McGraw-Hill, pp. 290-295.
- Johannes, Robert E. (éd.), 1989, *Traditional Ecological Knowledge: A Collection of Essays*. Cambridge: IUCN.
- Johnson, Martha (éd.), 1992, *Lore: Capturing Traditional Environmental Knowledge*, Ottawa: Dene Cultural Institute and International Development Research Centre.
- Kagame, Alexis, 1996, "On Mbiti's View of Time for Traditional Africans", dans English, Parker et Kalumba, Kibujjo. M. (éd.). *African Philosophy: A Classical Approach*. Upper Saddle River, NJ.: Prentice Hall, pp. 91-98.
- Kassam, Aneesa et Gemetchu Megerssa, 1994, "Aloof Alollaa: The Inside and the Outside: Boran Oromo Environmental Law and Methods of Conservation", dans Brokensha, David. (éd.). *A River of Blessings: Essays in Honour of Paul Baxter*. Syracuse, NY.: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, pp. 85-98.
- Kilahama, F. B., 1994, "Indigenous Ecological Knowledge: A Vital Tool for Rural Extension Strategies", *Forests, Trees and People Newsletter*, No.24, juin, pp. 30-35.
- Kinsley, David, 1995, *Ecology and Religion: Ecological Spirituality in Cross-Cultural Perspective*. Upper Saddle River, NJ.: Prentice Hall.
- Knutsson, Karl Eric, 1967, *Authority and Change: A Study of the Kallu Institution Among the Macha Galla of Ethiopia*. Gothenburg: Ethnografiska Museet.
- Koehn, P., 1982, "African Approaches to Environmental Stress: A Focus on Ethiopia and Nigeria", dans R.N. Barret (éd.). *International Dimensions of the Environmental Crisis*. Boulder, Co.: Westview Press, pp. 253-298.
- Kwiatkowska-Szatzscheider, Teresa, 1997, "From the Mexican Chiapas Crisis: A Different Perspective for Environmental Ethics", *Environmental Ethics*, 19 (3):267-278.

- Langton, Marcia, 1998, *Burning Questions: Emerging Environmental Issues for Indigenous Peoples in Northern Australia*. Darwin: Centre for Indigenous Natural and Cultural Resource Management.
- Legesse, Asmarom, 1973, *Gada: Three Approaches to the Study of African Society*. New York: Free Press.
- Legesse, Asmarom, 2000, *Oromo Democracy: An Indigenous African Political System*. Lawrenceville, NJ.: The Red Sea Press.
- Leopold, Aldo, [1949], 1966, *A Sand County Almanac With Other Essays on Conservation From Round River*. New York et Oxford: Oxford University Press.
- Lévy-Bruhl, L., 1923, *Primitive Mentality*. Boston: Beacon Press.
- Lévy-Bruhl, L., [1949], 1978, *Notebooks on Primitive Mentality*. Torchbook Edition. New York: Harper and Row.
- Lévi-Strauss, Claude, 1966, *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marshall, Peter, 1995, *Nature's Web: Rethinking Our Place on Earth*, 2^e éd. rev. Londres: Cassell.
- Masolo, Dismas A., 1994, *African Philosophy in Search of Identity*. Blomington et Indianapolis: Indiana University Press.
- Mbiti, John S., 1969, *African Religions and Philosophy*. Londres : Heinemann Educational Books.
- Mbiti, John S, 1996a, "The Concept of Time", dans English, Parker et Kalumba, Kibujjo, M. (éd.). *African Philosophy: A Classical Approach*. Upper Saddle River, NJ.: Prentice Hall, pp. 66-80.
- Mbiti, John S, 1996b, "African Views of the Universe", dans Gottlieb, Roger S. (éd.). *This Sacred Earth*. New York et Londres: Routledge, pp. 174-180.
- Melaku Worede et Hailu Mekbib, 1993, "Linking Genetic Resource Conservation to Farmers in Ethiopia", dans Boef, Walter de et al. (éd.). *Cultivating Knowledge: Genetic Diversity, Farmer Experimentation and Crop Research*. Londres: Intermediate Technology Publications LTD, pp. 78-84.
- Melaku Worede et al., 2000, "Keeping Diversity Alive: An Ethiopian Perspective", Brush, Stephen B. (éd.). *Genes in the Field: On-Farm Conservation of Crop Diversity*. Londres : Lewis Publishers, pp. 143-161.
- Mengesha Rikitu, 1992a, *Oromo Oral Treasure for a New Generation: Proverbs and Sayings of the Oromo People with English Explanation*. Londres: Top Print.
- Mengesha Rikitu, 1992b, *Oromo Folktales for a New Generation*. Londres: Tyndale Press.
- Mengesha Rikitu, 1998, *Oromia Recollected: Culture and History*. Londres: Magic Press.
- Momaday, N. Scott, 1994, "Native American Attitudes to the Environment", dans VanDeVeer, Donald et Pierce, Christine (éd.). *The Environmental Ethics and Policy Book. Philosophy, Ecology, Economics*. Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Company, pp.102-105.
- Naess, Arne, 1973, "The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement: A Summary", *Inquiry*, 16:95-100.
- Naess, Arne, 1990, "Sustainable Development and Deep Ecology", dans Engel, J. Ronald et Engel, Joan Gibb (éd.). *Ethics of Environment and Development: Global Challenge, International Response*. Londres : Belhaven Press, pp. 87-96.

- Nandy, Ashis, 1987, "Cultural Frames for Social Transformation: A Credo", *Alternatives*, XII:113-123).
- Nelson, Richard, 1993, "Searching for the Arrow: Physical and Spiritual Ecology in the Hunter's World", dans Kellert, Stephen R. et Wilson, Edward O. (éd.). *The Biophilia Hypothesis*. Washington, D.C.: Island Press, pp. 201-228).
- Norton, Bryan G., 1986, "Conservation and Preservation: A Conceptual Rehabilitation", *Environmental Ethics*, 8(3):195-220.
- Norton, Bryan G., 1987, *Why Preserve Natural Variety?* Princeton: Princeton University Press.
- Odera Oruka, Henry, 1991, *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Nairobi: ACTS Press.
- Odera Oruka, Henry, 1996, "In Defence of the Sagacity Approach to African philosophy", English, Parker et Kalumba, Kibujjo M. (éd.). *African Philosophy: A Classical Approach*. Upper Saddle River, NJ.: Prentice Hall, pp. 180-185.
- Odera Oruka, Henry, 1997, *Practical Philosophy. In Search of an Ethical Minimum*. Nairobi: East African Educational Publishers.
- Omari, C. K., 1990, "Traditional African Land Ethics", dans Engel, J. R. et Engel, Joan Gibb (éd.). *Ethics of Environment and Development: Global Challenge, International Response*. Londres : Belhaven Press, pp. 167-75.
- Passmore, John, 1974, *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*. Londres : Duckworth
- Patterson, John, 1992, *Exploring Maori Values*. Palmerston North: The Dunmore Press.
- Patterson, John, 1994, "Maori Environmental Virtues", *Environmental Ethics*, 16:397-409.
- Patterson, John, 1997a, "Kinship with Nature: A Maori Antidote to Human Chauvinism", *Ayaangwaamizhin*, 1:63-78.
- Patterson, John, 1997b, "Friends and Foes in Environmental Ethics: Poles Apart?", *South Pacific Journal of Philosophy and Culture*, 2:21-31.
- Peerenboom, R. P., 1991, "Beyond Naturalism: A Reconstruction of Daoist Environmental Ethics", *Environmental Ethics*, 13:3-22.
- Perrett, Roy W., 1998, "Indigenous Rights and Environmental Justice", *Environmental Ethics*, 20 (4): 377-391.
- Pojman, Louis P., 2000, *Global Environmental Ethics*. Londres et Toronto: Mayfield Publishing Company.
- Pratt, Vernon (avec Howarth, Jane et Brady, Emily), 2000, *Environment and Philosophy*. Londres et New York: Routledge.
- Redclift, M., 1987, *Sustainable Development: Exploring the Contradictions*, Londres : Routledge.
- Redford, Kent H., 1990, "The Ecologically Noble Savage", *Orion Nature Quarterly*, 9(3):25-29.
- Richards, Paul. (éd.), 1975, *African Environment. Problems and Perspectives*. Londres: International African Institute.
- Richards, Paul. (éd.), 1975, "Alternative Strategies for the African Environment. 'Folk Ecology' as a Basis for Community Oriented Agricultural Development", Richards, Paul. (éd.). *African Environment, Problems and Perspectives*. Londres: International African Institute, pp. 102-114.

- Rolston, Holmes III, 1995, "Global Environmental Ethics: A Valuable Earth", dans Knight, Richard L. et Bates, Sarah F. (éd.). *A New Century for Natural Resources Management*. Washington: Island Press, pp. 349-366.
- Rolston, Holmes III, 1987, "Can the East Help the West to Value Nature", *Philosophy East and West*, 37(2):173-190
- Rolston, Holmes III, 1988, *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press.
- Rolston, Holmes III, 1989, "Respect for Life: Can Zen Buddhism Help in Forming an Environmental Ethic", dans *Zen Buddhism Today. Annual Report of the Kyoto Zen Symposium*. No. 7. Kyoto: The Kyoto Seminar for Religious Philosophy, pp. 11-30.
- Rolston, Holmes III, 1994, *Conserving Natural Value*. New York: Columbia University Press.
- Rolston, Holmes III 1999a, "Ethics and the Environment: Types of Environmental Ethics", dans Baker, Emily et Richardson, Michael (éd.). *Ethics Applied*. 2^e éd. New York: Simon & Schuster, pp. 407-437.
- Rolston, Holmes III, 1999b, "Ethics on the Home Planet", dans Weston, Anthony (éd.). *An Invitation to Environmental Philosophy*. New York: Oxford University Press, pp. 107-139.
- Rose, Deborah Bird, 1999, "Indigenous Ecologies and an Ethic of Connection", dans Low, Nicholas (éd.). *Global Ethics and Environment*. Londres et New York: Routledge, pp. 175-87.
- Salau, Ademola T., 1992, *Global Environmental Change: A Research Agenda for Africa*. Dakar: CODESRIA. Working Paper. No. 2.
- Sarre, Philip, 1995, "Towards Global Environmental Values: Lessons from Western and Eastern Experience", *Environmental Values*, 4(2):115-127.
- Schoenhoff, Dorism, 1993, *The Barefoot Expert: The Influence of Computerized Knowledge Systems and Indigenous Knowledge Systems*. West Port, Conn. et Londres: Greenwood Press.
- Sen, Geeti. (éd.), 1992, *Indigenous Vision. People's of India: Attitudes to the Environment*. New Delhi: Sage Publications.
- Singer, Peter, 1986, 1993, *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ståhl, Michael, 1992, "Environmental Rehabilitation in the Northern Ethiopian Highlands: Constraints to People's Participation", dans Ghai, Dharam. et Vivian, Jessica M. (éd.). *Grassroots Environmental Action: People's Participation in Sustainable Development*. Londres : Routledge, pp. 281-303.
- Sumner, Claude, 1995, *Oromo Wisdom Literature*, Vol. I. *Proverbs: Collection and Analysis*. Addis Ababa: Gudina Tumsa Foundation.
- Sumner, Claude, 1996, *Proverbs, Songs, Folktales: An Anthology of Oromo Literature*. Addis Ababa: Gudina Tumsa Foundation.
- Sumner, Claude, 1999, "The Proverb and Oral Society", *New Political Science*, 21(1):11-31.
- Svennevig, Ingeborg, 1997, "Local Peoples of the Western World – the Introduction of Local Cultures in the Wadden Sea Area", dans Arler, Finn et Svennevig, Ingeborg (éd.). *Cross-Cultural Protection of Nature and the Environment*. Odense: Odense University Press, pp. 148-157.

- Tahal and Shawel Consultants, 1988, *Study of Traditional Conservation Practices*. Addis Ababa: MOA.
- Tilahun Gamta. (1989) *Oromo-English Dictionary*. Addis Ababa: AAU Printing Press.
- Tirfe Mammo, 1999, *The Paradox of Africa's Poverty: the Role of Indigenous Knowledge, Traditional Practices and Local Institutions – The Case of Ethiopia*. Lawrenceville, N.J.: Red Sea Press.
- Tobayiwa, Chris et Jackson, Peter, 1985, "Shona People, Totems and Wildlife", dans McNeely, Jeffrey A. et Pitt, David (éd.). *Culture and Conservation: The Human Dimension in Environmental Planning*. Londres et New York: Croom Helm, pp. 229-236.
- Tsehai Berhane-Selassie, 1994, "Ecology and Ethiopian Orthodox Theology", dans Hallman, David G. (éd.). *Ecology: Voices From South and North*. New York: WCC Publications, pp. 155-172.
- Tuan, Yi-Fu, 1968, "Discrepancies Between Environmental Attitude and Behaviour: Examples from Europe and China", *Canadian Geographer*, 12(3):176-191.
- United Nations World Commission on Environment and Development, 1987, *Our Common Future*. New York: Oxford University Press.
- United Nations Conference on Environment and Development, 1992, *Convention on Biological Diversity*. New York: UNCED Document no. DPI/1307.
- Vansina, Jan, 1965, *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*. Traduit par Wright, H. M. Londres : Routledge & Kegan Paul.
- Warren, D. Michael *et al.* (éd.), 1989, *Indigenous Knowledge Systems: Implications for Agriculture and International Development*. Iowa: Iowa State University.
- Warren, D. Michael *et al.* (éd.), 1995, *The Cultural Dimension of Development: Indigenous Knowledge Systems*. Londres: Intermediate Technology Publications Ltd.
- Winch, P. 1967, "Understanding a Primitive Society", dans Phillips, D. Z. (éd.). *Religion and Understanding*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 9-42.
- Wiredu, Kwasi, 1980, *Philosophy and an African Culture: The Case of the Akan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiredu, Kwasi, 1983, "Morality and Religion in Akan Thought", dans Odera Oruka, Henry et Masolo, Dismas A. (éd.). *Philosophy and Cultures*. Nairobi: BookWise Limited, pp.6-13.
- Workineh Kelbessa, 1997a, "Indigenous Environmental Ethics in Ethiopia", dans Fukui, Katsuyoshi *et al.* (éd.). *Ethiopia in Broader Perspective: Papers of the XIIIth International Conference of Ethiopian Studies*. Kyoto, 2-17 décembre, Volume III. Kyoto: Shokado Book Sellers, pp. 264-303.
- Workineh Kelbessa, 1997b, "Oromo Indigenous Environmental Knowledge: Implications for Development", MA Thesis, Institute of Social Studies, La Haye.
- Workineh Kelbessa, "Indigenous and Modern Environmental Ethics: Towards Partnership", dans Presbey, Gail *et al.* (éd.). *Thought and Practice in African Philosophy: Selected Papers of the Sixth Annual Conference of International Society for African Philosophy and Studies*. Nairobi: Konrad Adenauer Foundation (forthcoming).
- Workineh Kelbessa, 2000, "Indigenous Knowledge, Biodiversity Conservation and Intellectual Property Rights: The Case of Ethiopia", Paper Presented at the International Symposium on Native Solutions: Indigenous Knowledge and Today's Fire Management, Hobart, Australie, 6-8 juillet.

- Workineh Kelbessa, 2001a, “Globalization and Indigenous Environmental Knowledge in Ethiopia”, dans Taye Assefa *et al.* (éd.). *Globalization, Democracy and Development in Africa: Challenges and Prospects*. Addis Ababa: Organization for Social Science Research in Eastern and Southern Africa, pp. 275-306.
- Workineh Kelbessa, 2001b, *Traditional Oromo Attitudes towards the Environment: An Argument for Environmentally Sound Development*. OSSREA Social Science Research Report Series, No. 19. Addis Ababa: Commercial Printing Enterprise.
- Workineh Kelbessa, 2001c, “Indigenous and Modern Environmental Ethics: A Study of the Indigenous Oromo Environmental Ethic and Oromo Environmental Ethics in the Light of Modern Issues of Environment and Development”, thèse non publiée, University of Wales.

Les routes affamées et le développement africain

Remi Sonaiya

Les problèmes économique-politico-sociaux de l'Afrique sont des défis directs adressés aux intelligences éclairées du continent. Effectivement, c'est un fardeau qui est porté avec une certaine honte par les êtres les plus sensibles et qui les amène à entreprendre une réflexion profonde. Ils ont souvent posé des questions fondamentales, frustrés et en colère, s'étonnant du mal qui atteint l'Afrique et les Africains et cherchant à comprendre pourquoi les Africains paraissaient incapables de se relever de leur réputation d'être *«les damnés de la terre»*. Parmi les questions sur l'Afrique qui ont perturbé ces penseurs, on trouve: pourquoi l'Afrique a-t-elle succombé dans une condition d'esclave, comme cela est arrivé? Pourquoi l'esclavage des peuples africains a-t-il été possible sur leur propre sol? Pourquoi l'éducation n'a-t-elle pas réussi à produire les changements de société qui auraient dû normalement s'ensuivre? Pourquoi une administration correcte manque-t-elle toujours à tant de pays africains, même après plus de 40 années d'indépendance? Pourrait-il y avoir des aspects de la culture africaine entravant le développement du continent?

Je crois que nous nous trouvons maintenant à un moment très opportun pour reconsidérer le problème du développement africain. La tâche, telle que je la vois, est une de celles qui appartiennent en propre aux intellectuels africains, qui doivent scruter tous les aspects du problème et contribuer à faire surgir une compréhension plus profonde de la condition africaine et à concevoir un programme d'action bien réfléchi. D'autant plus que le monde est devenu une communauté globale et nos sorts sont inextricablement interconnectés.

Il me semble que les deux éléments de notre culture qui méritent d'être examinés de manière critique et sans passion sont notre désapprobation générale du changement (pour ne pas dire dégoût, dans certains contextes), et la croyance concernant les «routes affamées».¹ Ce deuxième point réunit les différentes sortes

de croyances irrationnelles qui imputent le mal et les mauvaises intentions à des êtres humains et à des objets leur étant assimilés pour expliquer les événements complexes.

Je débattrai ci-dessous (2) plus amplement de la question du développement en Afrique et mentionnerai quelques sujets apparentés, comme celui de l'identité. Je relève également que les chercheurs africains, surtout en philosophie, sociologie et anthropologie, n'ont pas fait suffisamment attention à la question de la relation entre les croyances, les traditions et les cultures des peuples africains et le [manque de] développement sur le continent. Dans la section (3) j'examinerai certains aspects de la culture, de la tradition et de la vision du monde yoruba sur la base de quelques données linguistiques. Il y sera montré que la vision générale du monde yoruba est opératoire essentiellement sur des «dons»; c'est-à-dire, de nombreux domaines de l'existence sont considérés comme prédéterminés ou fixés à la base. Ce caractère de «déjà donné» sera démontré comme opérant dans la structure de la langue tout comme à travers la prépondérance de ce que Bisang et Sonaiya (1997, 2000) ont appelé des «domaines pré-construits». On analysera ensuite les conséquences qu'une telle vision du monde pourrait avoir sur le développement.

Dans la section (4), nous débattons de la nécessité d'une transformation radicale de la vision africaine du monde en tant que catalyseur du développement. Il y sera suggéré que le système d'enseignement devrait être le centre de cette action, et qu'un moyen d'enseigner systématiquement des attitudes nouvelles et plus avantageuses doit être trouvé, par exemple, par le biais de l'écriture de nouveaux manuels pour les cours d'études sociales. Ceci entraînera un examen critique et honnête des traditions et des croyances, de manière à exclure celles qui entravent le progrès et le développement de la société.

Comment considérer rationnellement les sujets connexes

Commentant le livre de Buchanan *So Reason Can Rule*, Ramsey Clark (1983) écrit ce qui suit dans son analyse du travail:

Ainsi, que fait un homme de raison pendant une époque d'incohérence? Buchanan dit qu'il raisonne sur sa voie dans les limites de ses lumières, en poussant les autres à faire de même, debout sur les épaules des géants qui contribuent à éclairer notre voyage.

Dans ce débat sur les problèmes concernant le développement en Afrique, j'ai découvert l'utilité de la notion de *médiation* développée par Jean Gagnepain et ses collaborateurs. Dans le cadre de cette théorie, tout ce qui concerne les êtres humains peut être considéré comme se trouvant proprement dans le cadre de la rationalité, car la culture et la raison sont prises comme identiques. La culture, quant à elle, recouvre «l'ordre spécifique de la réalité auquel participent les êtres humains».² Ainsi, tout ce qui concerne les êtres humains est culturel et directement relié à la rationalité. En outre, la raison humaine, selon la théorie, est «diffractée», c'est-à-dire, elle opère à plusieurs niveaux différents: au niveau logique, de même qu'au niveau technique,

ethnique et éthique. Chacun de ces niveaux sert aux êtres humains dans la *médiation* de leurs relations avec le monde et avec les autres (d'où le nom de la théorie). Pour notre actuel propos, c'est la manifestation aux niveaux logique et ethnique qui est pertinente, le niveau logique étant celui où les êtres humains, à travers les mots prononcés, «désignent le monde et se l'expliquent»,³ tandis que le niveau ethnique est celui où le monde se manifeste à travers les histoires et les sociétés créées par les êtres humains.

Une question importante qui, à mon avis, concerne le développement est celle de l'identité. On constate une renaissance générale de la «culture» et de la «tradition» autour du globe, qui trouve ses sources dans le désir de nombreuses populations du monde de définir plus clairement leurs identités. Comme la globalisation balaye tout à travers le monde, poussant les humains les uns contre les autres et paraissant vouloir dissoudre les identités individuelles dans un seul gros ensemble homogène, les gens éprouvent le besoin de résister à cette tendance en s'accrochant de plus en plus fort aux choses censées les définir. Les exemples de ce type abondent: la renaissance des langues régionales en Europe, les rivalités ethniques provoquant des guerres dans plusieurs parties du monde, et même la réévaluation des anciens modes de fabrication, depuis l'horlogerie jusqu'à la vinification.

Amin Maalouf écrit dans un livre récent sur *Les identités meurtrières* (1998), qu'elles seraient des identités construites uniquement sur l'axe vertical, c'est-à-dire, strictement en termes d'identité biologique. Une telle construction, affirme l'auteur, est exclusive et ignore les expériences communes qui sont partagées avec les contemporains, indépendamment de leur appartenance à un groupe ethnique différent. Par exemple, les jeunes d'aujourd'hui partagent un grand nombre de choses, qu'il s'agisse d'Asiatiques, d'Africains ou d'Européens et, effectivement, il se pourrait que ce partage entre jeunes soit plus important que celui entre chaque jeune et ses parents ou grands-parents, surtout lorsque les jeunes habitent dans la même société. L'ignorance de tels liens, selon Maalouf, peut conduire à des identités meurtrières qui, poussées à l'extrême, ne reconnaîtront de mérite qu'à un groupe ethnique défini strictement. C'est de ce bois que sont faits les terroristes.

Le problème de l'Afrique, en général, peut ne pas avoir atteint de telles proportions meurtrières, mais il n'y a pas de doute que la question de l'identité est pertinente. Le fait de serrer fermement les poings autour de la tradition, le rythme très lent de l'adaptation au changement pour lequel le continent est réputé, doivent se rapporter, au moins en partie, à la peur de perdre son identité, une identité qui s'est sentie gravement abîmée par l'expérience coloniale. La question qui doit être résolue est de déterminer comment l'identité peut être préservée tout en acceptant d'effectuer un type de changement de société pouvant conduire au développement et être bénéfique pour le peuple. En fait, il faudrait poser des questions encore plus fondamentales: qu'est-ce que la vraie identité? Serait-ce une chose statique, déterminée une fois pour toutes, ou bien évolue-t-elle en suivant le peuple dans un monde de réalités toujours changeantes? Est-ce que cette évolution a sa propre dynamique

intrinsèque, ou bien faut-il l'aider pendant le parcours en la façonnant consciemment dans un sens déterminé? Ce sont les réponses à ces questions cruciales qui nous aideront à sortir par la raison du marasme actuel.

Un autre point que je voudrais aborder, très brièvement, est celui centré sur le débat relatif au développement endogène ou exogène. Ce débat a duré un certain temps, et l'Unesco en particulier a organisé plusieurs séminaires et publié des livres sur ce sujet, par exemple, *Participer au développement* (1986) et *Développement endogène* (1988). Évidemment, de nombreuses institutions d'Afrique ont été établies sous le régime colonial, et pourraient donc être vues comme imposées au peuple. Depuis les années de l'indépendance (dans les années 60), il n'a fallu que peu de décennies pour que le délabrement s'y installe au point que les institutions commencent à s'écrouler. «Renouvelable» et «endogène» sont devenus des mots importants pour se référer à l'Afrique. Ali Mazrui, dans son bien connu documentaire, «Les Africains», repris également en livre avec le même titre (1986), a montré très visuellement cette déchéance lors de son voyage autour du continent, en filmant ce qu'il appelait les «éléphants blancs» – des projets grandioses qui n'ont jamais été achevés ou qui ont été exploités à un niveau très en dessous des objectifs pour lesquels ils ont été construits (par exemple, un hôtel 5 étoiles sans eau courante ni électricité).

Le point de vue qui a été avancé dans les années 80 était que le développement généré à partir de l'intérieur avait plus de chances de continuer, ce qui valait une excuse: le manque de développement de l'Afrique venait du fait que ce développement était imposé de l'extérieur. Il faut pourtant reconnaître que ce genre de discussions dure maintenant depuis plus de deux décennies, et que les résultats sont maigres, même par rapport à l'approche du changement. Deux Sommets de la Terre ont été organisés, et l'opinion de certains milieux semble être maintenant qu'il y a un manque de volonté politique de la part du monde développé pour améliorer le sort des nations les plus pauvres du monde.

De nouveau, c'est une situation qui exige que nous pensions comment nous en sortir. Il n'y a pas de doute que de tels problèmes de dimensions globales sont effectivement très complexes et les positions prises au niveau international tombent souvent en dehors de la sphère d'influence de l'individu commun. Tandis que les politiques internationales des pays développés influencent sans doute le bien-être économique et politique des nations africaines, est-ce que la corruption, l'ineptie et le népotisme des dirigeants africains n'ont pas tout fait pour éluder largement le problème? En fait, ne s'agit-il pas des vraies entraves au développement? Que peut-on faire? De nouveau, commençons par poser les questions réelles: pourquoi trouvons-nous, en tant qu'Africains, si difficile de demander à nos dirigeants une administration correcte? Pourquoi sommes-nous si facilement effrayés par le pouvoir politique? Nous devrions peut-être examiner de plus près nos institutions politiques traditionnelles et identifier certains aspects qui nous maintiennent toujours asservis et qui sont, donc, un obstacle à notre libération.

J'ai l'intention d'analyser dans la prochaine section de l'article quelques données linguistiques provenant du yoruba. Le but (assez risqué, je dois le dire) est de mon-

trer qu'il existe des aspects de la structure linguistique qui reflètent la vision générale du monde par le peuple, où de nombreux domaines de l'existence et de l'activité humaines sont perçus comme donnés ou inchangeables. Le côté risqué de l'affaire est de suggérer, sur la base des données linguistiques à présenter, que ceci constitue, au moins en partie, une raison de la résistance du peuple yoruba au changement. Un avertissement, cependant: la résistance au changement n'est absolument pas prise ici dans un sens totalement négatif. En effet, les faits mêmes à analyser peuvent être vus comme ayant permis la préservation de la langue et de la culture yoruba dans la diaspora (par exemple, au Brésil), à un degré qui surpasse bien d'autres langues arrivées sur les rives de l'Amérique à l'époque de la traite.

Les Yoruba: un monde de «dons» perçus

J'ai l'intention de présenter dans cette section quelques données de la langue yoruba qui semblent être en corrélation avec des faits culturels yoruba analysés déjà par les anthropologues. J'ai parlé ci-dessus d'une expérience risquée car nous nous retrouvons au beau milieu du débat appelé en linguistique «hypothèse Sapir-Whorf», à savoir que «*a man's language molds his perception of reality, or that the world a man inhabits is a linguistic construct*»⁴ (Sampson 1980:81). C'est un terrain à sables mouvants, et je ne désire pas réellement m'engager ici dans la controverse au sujet des preuves suffisantes pour nous faire conclure que la différence entre les langues est «*more than a difference in formal models of expressing a common range of ideas*»⁵ (*ibid.*, p. 87). Cependant, ce point de vue garde son côté fascinant.

Où, la vision du monde yoruba représente l'expérience humaine comme étant régie par des facteurs pour la plupart prédéterminés avant même que l'individu n'arrive au monde. Les concepts de *ori* (tête) et *àyànmò* (ce qui a été choisi pour quelqu'un) sont bien connus: l'individu choisit une tête avant d'arriver au monde et cette tête détermine tout ce qui arrive à cet individu dans sa vie. Le monde yoruba est donc tel que pratiquement toute l'expérience est vue comme ayant été préordonnée, où chaque chose a sa propre place et rien ne peut briser facilement le modèle établi.

Ceci est, à mon avis, l'origine du concept de la «route affamée». Prenons un exemple: un accident de la route arrive et Ade y perd sa vie. Pourquoi cet accident est-il arrivé? Sans doute, il pleuvait, donc le sol était glissant; le conducteur ne respectait pas la limitation de vitesse, et lorsqu'il est tombé sur un obstacle, le freinage violent a envoyé le véhicule en l'air, avec plusieurs tonnes, avant de s'écraser à la fin sur une remorque immobile. Serait-ce une explication suffisante et acceptable pour les Yoruba? Non. Pour eux, la question reste encore: pourquoi s'agit-il du véhicule même où se trouvait Ade? (Serait-ce en rapport avec les mauvais agissements de la deuxième femme de son père?) Pourquoi Ade a pris la route ce jour précis, effectivement, à l'heure même où la route était assoiffée de sang? D'où la nécessité de la prière: *a ko ni rin ni ijo ti ebi n pa ona* – «puissions-nous ne pas voyager lorsque la route est affamée». Pourtant, le facteur décisif est le propre *ori* ou *àyànmò* de la personne.

Lorsque quelque chose d'inhabituel ou d'inattendu vient perturber ce monde de dons, alors ceci doit être reconnu comme tel. C'est ce qui est exprimé dans des dictons comme *ti ko ba ni idi, obirin ki i je Kumolu* – «une femme n'est pas nommée Kumolu sans qu'il y ait une raison» et *a ki i ri ewu ni osan* – «des cheveux gris ne poussent pas à midi». Le but de ces dictons est de souligner le fait que quelque chose est arrivé sans se conformer au modèle régulier donné, et l'hypothèse est que l'événement doit servir un objectif plus élevé.

Les domaines pré-construits

Il est intéressant et pertinent pour cette analyse de constater l'existence en yoruba d'un très grand nombre d'expressions avec le marqueur *ní* qui sont utilisées pour des déclarations irrévocables. En voici quelques exemples:

- iyá ni wura* – «la mère, c'est de l'or»
- aye loja, orun nile* – «le monde, c'est un marché, le ciel, c'est la maison»
- odo laye* – «le monde/ la vie, c'est une rivière»
- ori lonise* – «la tête, c'est elle qui agit»
- eefin niwa* – «la caractère, c'est (comme) de la fumée»
- bintin laye* – «la vie, c'est si petit/peu important»
- omo laso* – «des enfants, ce sont (comme) des habits»
- owo lagba* – «l'argent, c'est le plus important»

Cette construction est également fréquente dans les noms yoruba: *Omolara, Owolabi, Adelani, Ogunlari, Omolabake, Omoleye, Omoniyi, Olowolafe, Ayelaagbe*, etc. Bisang et Sonaiya (1997, 2000) ont étudié la construction et la voient comme un élément de base en yoruba. En effet, elle est très productive, car de nouveaux noms et tours de phrase sont constamment ajoutés à la langue. Une création récente et intéressante est: «*The End*» *lopin sinima* – «*The End*» montre que le film est fini (voulant dire: une fois que c'est fini, c'est fini pour de bon et rien de plus ne pourra être fait).

D'après l'analyse de Bisang et de Sonaiya, en particulier dans leur article (2000), ces tours de phrases peuvent être considérés comme exprimant des vérités incontestables non pas tellement par le sens qu'ils véhiculent, mais plutôt à cause de leur structure même. Voici une brève présentation des faits. Le marquer *ni* vaut à la fois comme copule et comme indice de focalisation.⁷ Il existe une autre copule en yoruba, *je*. Comparez:

- a. *Ade je olowo* – «Ade est riche/Ade est un homme riche»
- b. *Ade ni olowo ilu yii* – «Ade, c'est l'homme riche de cette ville»

En termes de structuration de l'information en yoruba, Bisang et Sonaiya démontrent que *ni* est utilisé comme copule + marque de focalisation pour signaler qu'il existe un domaine pré-construit, c'est-à-dire, un domaine conceptuel considéré par les participants à l'acte de parole comme déjà donné. Tandis que les phrases sans *ni* (c'est-à-dire, les constructions régulières comme dans (a) ci-dessus) sont structurées de gauche à droite et sont marquées par la fameuse syllabe à ton haut (HTS), celles avec *ni* sont structurées de droite à gauche et ne peuvent pas prendre le

marquer HTS. Pour plus de clarté, nous prenons un exemple avec sujet finissant au ton bas:

c. *Ayo' je omoluwabi* – «Ayo a bon caractère»

d. *Ayo' (*) ni mo ri* – «Ayo, c'est lui que j'ai vu»

Le domaine pré-construit est celui à droite de *ni* (dans (b) et (d) ci-dessus), et c'est après avoir mis en place ceci que la personne qui correspond à la description pourra être identifiée. Ainsi, la signification de (b) peut être paraphrasée par: «Pour ce qui est de l'homme riche de cette ville, c'est Ade», et (d) par: «Pour ce qui est de celui que j'ai vu, c'est Ayo». Il faudra remarquer qu'une fois que le choix est fait, celui-ci devient exhaustif – personne d'autre ne sera plus accepté pour occuper cette position. Ceci rend la vérité exprimée dans ces constructions incontestable: *ija ni wura* – (Qui/quoi est de l'or?) «La mère, c'est de l'or» (et personne/rien d'autre).

Le point remarquable est qu'une langue choisit de grammaticaliser ce fait. Il ne s'agit pas de l'existence des domaines pré-construits (il y en a également dans d'autres langues), mais le yoruba trouve nécessaire de les grammaticaliser par l'utilisation d'une marque particulière. Ceci me paraît intéressant car il y a coïncidence parfaite avec la vision du monde yoruba de la prédétermination et des dons. La question est alors: quel effet ceci pourrait avoir sur les attitudes et l'être-dans-le-monde du peuple yoruba? Quelle surprise alors de trouver dans la langue un dicton qui prévient contre la perturbation de l'ordre établi des choses, c'est-à-dire, contre le changement? – *e je ka se e bi won ti n se e, ko le ri bi o ti n ri* – «Laissons les choses comme elles l'ont (toujours) été, de sorte qu'elles tournent jusqu'à la fin comme d'habitude».

Enfin, quelle sorte de vision du monde est véhiculée par ces expressions figées? En général, ce n'est pas ceci qui encourage un individu à faire des efforts en vue d'un but particulier ou de créer un ordre nouveau. Par exemple, dans *odo laye*, l'idée est que la vie est une rivière, coulant où elle veut et portant les gens avec elle selon son bon désir. Tout ce qu'il est possible de faire c'est d'y flotter en suivant le courant. Est-ce ce genre d'idée qui encourage le progrès et le développement?

La rationalité des contes populaires

Je voudrais examiner rapidement dans cette section la rationalité des contes populaires yoruba. Je ne vais pas analyser un récit en particulier, mais plutôt scruter de manière générale les types de valeurs attribués aux événements dans les récits. Je vais tracer une analyse contrastée entre ces récits et les histoires de «quête», si courantes dans le folklore occidental.

Les contes populaires yoruba se réfèrent d'habitude soit à l'explication de l'origine et du devenir des choses jusqu'à l'état actuel, soit, s'agissant d'actes héroïques accomplis par certains individus, à une démonstration du fait que ces actes sont accomplis pour le bien de la communauté, et non pas au bénéfice d'un individu particulier. Un grand nombre des contes «au coin du feu» sont étiologiques: pourquoi la tortue a la carapace brisée, pourquoi le chien aboie, pourquoi le hibou ne sort que la nuit, etc. Le corpus *ifa* (divination) contient également des traditions: com-

ment la terre a été créée, de même que les différentes contributions de chaque divinité au soutien de l'ordre sur terre.

Les histoires sur les faits héroïques de certains individus montrent que c'est le bien de la communauté qui doit motiver ces exploits. Par exemple, *Moremi*, la princesse d'Ile-Ife, se laisse capturer par les armées d'invasion de l'ennemi de sorte qu'elle peut aller là-bas et apprendre le secret de leur pouvoir sur son peuple. Elle revient avec cette connaissance et l'utilise pour délivrer son peuple du joug de ses oppresseurs.

Richard Rohr (1994, p. 34) affirme ce qui suit:

Western civilization was shaped by Greek, Roman, Jewish, and Christian stories. We see the Greek and Roman worlds most vividly in our poetry. These myths are at the heart of how Western people see themselves. The most significant, for our present purposes, is the myth of the labyrinth or maze⁸.

Le mythe du labyrinthe est en rapport avec la quête individuelle pour se découvrir soi-même: chaque personne doit passer à travers le labyrinthe et arrive à la fin au lieu de cette découverte. Ceci se passe tout comme dans les aventures de la quête du Saint Graal, qui impliquent le départ en voyage de l'individu et la rencontre de plusieurs obstacles devant être surmontés. Le voyage s'achève victorieusement à la fin par la découverte de la vraie identité de l'individu.

La vision du monde yoruba ne donne pas tant d'importance à l'individu ; c'est plutôt la communauté qui est primordiale. En effet, on a du mal à trouver des équivalents naturels dans la langue pour les concepts relatifs à l'individu, comme «solitude» et «intimité». Au contraire, on trouve une multitude de termes pour exprimer des idées relatives à la vie communautaire, voir dans Sonaiya (2002): *ajogbe* «vivre ensemble», *ajose* «faire ensemble», *ajoda* «créer ensemble», *alajobi* «être nés ensemble», etc.

Qu'est-ce que ceci veut dire? Voici: les Yoruba ne laissent pas beaucoup de place à l'individu et à la découverte de soi. Ils se concentrent surtout sur l'essence des choses et les moyens de la maintenir en l'état. Cependant, une quête est nécessaire. Selon Rohr les gens confondent souvent *«the quest with role, custom, or group identity, which really are not much of a quest – they raise no “questions”!»* L'auteur affirme en outre que le monde occidental est en train de perdre rapidement ce sens du labyrinthe et le remplace par une mythologie du progrès, qui est linéaire:

We are indoctrinated into the progress myth, which says basically that the little boy... must be taught that the goal in life is to get from here to there as quickly as possible, in lines as straight as possible¹⁰ (p. 36).

Je voudrais également ajouter que le problème de l'individualité est exacerbé en Occident. Il fut un temps, par exemple, où l'Occident paraissait plus préoccupé par les droits de l'homme; maintenant, on se soucie de plus en plus des droits individuels. Ainsi, tandis que l'Occident a besoin de se concentrer plus sur le communautaire, l'Afrique doit faire une place à l'individu. C'est dans une retraite (temporaire) de la

société, pour le travail privé et la contemplation, que des idées naîtront pouvant conduire au progrès et au développement de la société.

Conclusion: la nécessité d'une approche rationnelle du développement

Le changement est propre à la vie; ce qui fait toute la différence est la réponse que chacun y apporte. Dans une analyse des changements intervenus dans le monde suite aux progrès technologiques du dernier siècle, Dickinson (1984:18-19) mentionne trois types de réponses différentes:

Un type de réponse est de rejeter le changement par une action concertée ... D'autres réponses essaient de fuir le changement avec l'idée fausse qu'il est possible de lui échapper, ou tombent dans un état passif et le désespoir. Une attitude plus constructive est cependant celle de bien accueillir le changement, illustrée par une volonté de chercher des occupations nouvelles et d'acquérir de nouvelles compétences.

Le défi qui se présente à nous en tant qu'Africains est de chercher les manières propres à encourager une attitude constructive envers le changement et de se débarrasser des croyances et des attitudes qui peuvent entraver la voie de notre développement. Nous ne serons pas les premiers à l'avoir fait ; d'autres sociétés ont dû également suivre les temps nouveaux.

Je voudrais suggérer ici que, dans ce cas, le système d'enseignement devrait être la cible principale de nos efforts afin de créer des attitudes nouvelles et positives envers le changement et de nous délivrer de nos systèmes de croyances véhiculant la peur morbide et pétrifiante. En effet, il me semble qu'un tel effort conscient a été fait au début des années 60, pendant les journées «*Awolowo*» du Nigeria occidental.¹¹ Je me souviens clairement de l'étude à l'école primaire de poèmes yoruba qui n'exprimaient pas nécessairement la vision du monde «la vie – est – une rivière – qui – vous – emporte – où – elle – veut» . Un tel poème contenait l'expression *apa lara, igunpa niyeke* – «ton bras est celui que tu connais, ton coude est ton parent». C'était un poème censé apprendre aux enfants à travailler dur pour atteindre leur but, plutôt que de dépendre des autres, et aurait servi à contrebalancer la notion plus traditionnelle de *ori* qui leur disait que tout dans leur vie avait été prédéterminé.

Dans chaque université, dans chaque institut d'étude de la société, les chercheurs devraient se mettre au travail afin de nous fournir des moyens pour faire accepter les nouvelles valeurs qui produiront les nouvelles attitudes que nos enfants et la population en général devront adopter. Ceci doit être un effort conscient et délibéré car le changement nécessaire a peu de chances d'arriver par lui-même – ou bien prendra trop longtemps. De nouveaux livres devraient être écrits pour nos écoles aidant à enseigner ces attitudes nouvelles. À mon sens, il s'agit de l'unique option rationnelle que nous ayons. Nous devons commencer à créer de nouveaux dictons susceptibles de faire rebondir nos esprits, de donner une expression à la créativité individuelle, plutôt que de continuer à répéter les dictons vieux de plusieurs siècles qui nous empêchent parfois de mieux saisir la marche du monde.

Notes

1. L'expression est empruntée au célèbre poème de Wole Soyinka, *Abiku*, où il transpose la prière yoruba courante, *a ko ni rin ni jo ti ebi n pa ona as* «Puissons-nous ne jamais voyager lorsque la route est affamée».
2. Depuis le site internet de The Interdisciplinary Laboratory for Language Research.
3. *Idem*.
4. «le langage de l'homme est un moule pour sa perception de la réalité, ou bien que le monde habité par l'homme est une construction linguistique».
5. «plus qu'une différence dans des modèles formels qui expriment un ensemble commun d'idées».
6. *N.d.T.* – devant une voyelle autre que *i-*, *ni* se soude au mot suivant sous la forme *l-*.
7. *N.d.T.* – «focalisation» (= mise en relief, emphase) est un terme anglo-saxon; en France la linguistique utilise plutôt le couple *thème* (ce qui est connu) / *rhème* (ce qui y est ajouté); sans pouvoir entrer dans les détails, mentionnons que, sous des formes différentes: particule (jap. *wa*), construction verbale spéciale (fr. *c'est*), et surtout inversions et changements de tonalité, le phénomène est général.
8. «La civilisation occidentale a été façonnée par les histoires des Grecs, des Romains, des Juifs et des Chrétiens. Nous pouvons contempler au mieux les mondes grec et romain dans notre poésie. Ces mythes se trouvent au cœur de l'image que les peuples occidentaux ont d'eux-mêmes. Le plus significatif, pour notre propos actuel, est le mythe du labyrinthe».
9. «la quête avec le rôle, la coutume ou l'identité de groupe, qui ne font pas réellement partie d'une quête: il n'y a pas de "questions" soulevées».
10. «Nous sommes endoctrinés dans le culte du mythe du progrès, qui consiste essentiellement à dire que le petit garçon ... doit apprendre que le but dans la vie est d'aller entre ici et là-bas aussi vite que possible, par des segments aussi droits que possible».
11. Ces journées eurent lieu lorsque feu le Chef Obafemi Awolowo était le premier ministre de la région occidentale du Nigeria.

Références

- Bisang, Walter et Sonaiya, Remi, 1997, «Perfect and beyond, from pragmatic relevance to perfect: the Chinese sentence-final particle *le* and Yoruba *tò*», *Sprachtypologie und Universalienforschung* 50.2, p. 143-158.
- Bisang, Walter et Sonaiya, Remi, 2000, «Information structuring in Yoruba», *Linguistics* 38.1, p. 169-197.
- Clark, Ramsey, 1983, «Scott Buchanan's *So Reason Can Rule*», dans *The Great Ideas Today*, Chicago, Encyclopedia Britannica, Inc.
- Dickinson, John P., 1984, *Science and scientific researchers in modern society*, Paris, Unesco.
- Maalouf, Amin, 1998, *Les identités meurtrières*, Paris, Bernard Grasset.
- Mazrui, Ali, 1986, *The Africans: a triple heritage*, Londres, Guild Publishing.
- Rohr, Richard, 1994, *Quest for the Grail*, New York, The Crossroad Publishing Company.
- Sampson, Geoffrey, 1980, *Schools of Linguistics*, Stanford, Stanford University Press.

Sonaiya, Remi, 2002, «Autonomous language learning in Africa: a mismatch of cultural assumptions», *Language, Culture, and Curriculum* Vol.15.2, p. 199-215.

Tri, Huynh Cao *et al.*, 1986, *Participate in development*, Paris, Unesco.

Tri, Huynh Cao *et al.*, 1988, *Développement endogène: aspects qualitatifs et facteurs stratégiques*, Paris, Unesco.

La guérison dans la médecine traditionnelle

Abdoulaye Sounaye

Notre propos considérera les aspects qui nous paraissent déterminants dans la logique de la pratique de la «médecine traditionnelle»: les méthodes, les différents éléments en présence et les différentes phases du samun lahiya (la guérison). En fait, contrairement à sa sœur de type occidentale qui occupe l'espace structuré de la pratique médicale officielle, la «médecine traditionnelle» est très ouverte et ne définit aucune spécialité restrictive: au fondement des pratiques médicales traditionnelles se trouvent aussi bien des savoirs botaniques et physiologiques que des savoirs spirituels ou psychologiques.

Nous nous orientons vers une recherche de terrain dont l'essentiel des données nous vient de la Communauté urbaine de Niamey et de sa périphérie. Nous nous sommes aussi intéressé à l'Hôpital national de Niamey. Non seulement parce qu'il représente dans cet espace le «cadre institutionnel formel» de la médecine, mais aussi parce qu'il est, dans une certaine mesure, un lieu où le besoin d'association des deux médecines se fait de plus en plus sentir. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle des cabinets de «médecine traditionnelle» ne cessent d'essaimer dans les quartiers de la communauté urbaine de Niamey.

Avant tout développement, une précision terminologique s'impose: nous utilisons le terme «traditionnelle» dans le cas des pratiques médicales évoquées ici, faute de mieux. En fait, à bien analyser, une bonne partie des pratiques que nous désignons sous le terme de «médecine traditionnelle» n'a rien de traditionnel; au contraire, ces pratiques sont simplement des techniques de soins ou de traitements différentes de celles qu'utilise en général la médecine des hôpitaux, la «médecine du Blanc», comme le disent certains de nos interviewés.

Par moment, le texte recourt aussi au terme «tradithérapie» et à ses dérivés; mais c'est seulement pour mieux marquer la différence qui existe entre les pratiques dites endogènes¹ et celles de la *médecine du blanc*.

On versera certainement ces pratiques au compte des « rationalités ». En effet, elles apparaissent précisément comme des occasions d'appréhension du monde, d'interprétations des phénomènes de la nature et de la société, de représentation du pathologique et de la prise en charge de celui-ci. Ainsi, représentations, croyances et actes se rencontrent et forment un tout dans le cadre de ce qui est nommé « médecine traditionnelle ».

Si l'intérêt épistémologique dans cet espace d'usage, de production et de préservation de savoirs apparaît de façon évidente, il n'en reste pas moins que, pour l'instant, ce qui préoccupe cette recherche reste la définition de l'espace de ces pratiques thérapeutiques, les différentes spécialités en présence et le champ de compétence qu'elles balaient, la place qu'elles occupent dans la vie quotidienne de la communauté, en particulier dans la recherche et la préservation de la santé.

Quelques données statistiques vont soutenir ce texte pour permettre de voir, au moins de façon superficielle, la réalité du phénomène. Elles ne seront pas complètes et ne porteront que sur quelques cabinets, ceux qui nous ont ouvert leur porte et qui ont accepté de répondre à nos questions² au cours de trois semaines de recherche de terrain. Cependant, aussi limitées soient-elles, ces données permettront certainement de se faire une idée de l'importance de ces pratiques dans le quotidien de l'habitant de la Communauté urbaine de Niamey.

Notre terrain est certes limité à une population réduite,³ néanmoins, au Niger, elle est celle qui se trouve le plus au croisement – *à la rencontre* – de deux pratiques médicinales, celle dite traditionnelle et celle dite moderne. Elle est donc celle qui peut le mieux témoigner de la place de ces pratiques dans la recherche de la santé dans un milieu urbain. À ce titre, elle constitue celle auprès de laquelle une évaluation comparative de l'importance de la tradithérapie peut le mieux s'effectuer, permettant ainsi de mettre en évidence le parallélisme des pratiques de guérison – des rationalités – dans un environnement économique, social et culturel bien déterminé.⁴

La personne, la maladie et le traitement

*La maladie: Rishin Lahiya*⁵

Elle est interprétée comme une déstabilisation de l'équilibre de la personne, une remise en cause de l'harmonie des forces qui soutiennent et protègent l'être et qui déterminent en même temps la vie normale de la personne. Une fois que cet équilibre est rompu ou remis en cause, il en découle un dysfonctionnement de la personne, de ce qu'en terminologie dualiste est nommé corps et esprit. Ce que soutenait Hebiga, il y a une trentaine d'années, dans un contexte camerounais, reste d'actualité et d'une pertinence remarquable dans notre espace d'étude, au moins du point de vue de la représentation de la personne et de la maladie. Ainsi, comme il le décrit, « l'âme et le corps, le psychisme et l'organisme considérés en eux-mêmes sont des abstractions, ou au mieux des aspects de la personne telle qu'elle est conçue chez nombre de peuples « primitifs ». Pris séparément, ils ne sont l'objet d'aucune cure ni magique ni physico-chimique ».⁶ La représentation de la personne chez les populations de notre

espace fait transparaître majoritairement une conception qui n'est certainement pas limitée par, ni fondée sur des abstractions comme le corps et l'esprit. La personne sous l'emprise de la maladie est un être soumis au *rishin labiya*⁷ (littéralement, absence de bien-être). Elle est généralement perçue comme un être auquel on a pris une partie de son être; un être en manque, dans un état d'insuffisance.

Avec cette philosophie de la maladie – et de la santé –, la guérison (*warkewa*) apparaît ainsi pour le tradithérapeute comme le moment à partir duquel le traitement redonne au patient ce qui lui a été pris, c'est-à-dire restaure (*magan*) l'équilibre entamé. Cette restauration, qu'elle soit initiée par un traitement ou simplement naturelle, se décrit en général grâce à trois concepts qui représentent l'évolution de l'état de santé du malade.

Les états de santé: évolution vers la guérison

En règle générale, lorsque la question de ces étapes est posée, les représentations des tradithérapeutes réfèrent à *jin dama*, *samun labiya* ou encore *warkewa*. Ces trois notions correspondent effectivement à des situations historiques réelles que le tradithérapeute peut observer chez le malade.

La première notion (*Jin Dama*) est utilisée pour décrire l'état de santé du patient qui s'améliore. Ce sera le terme à utiliser, par exemple, dans le cas du patient qui arrive à s'asseoir de lui-même après avoir connu une situation plus grave, l'ayant cloué au lit et lui ayant enlevé tout pouvoir de mouvement. En fait, comme on peut le remarquer, le patient n'est pas guéri; il n'est pas non plus dans un état de santé moins préoccupant, mais garde l'espoir de guérir, après le diagnostic du tradithérapeute et la médication qui lui a été prescrite.

La seconde (*Samun labiya*) réfère à une situation où le patient est dans un état nettement meilleur qu'au pic de sa maladie. Il n'est pas encore totalement guéri, mais il n'y a aucun doute qu'il le sera. On observe facilement dans la pratique quotidienne, à cette étape, que le malade fait l'objet de blagues et de plaisanteries, peut-être une façon de lui redonner goût à la vie. Pour certains, dans l'évolution de la maladie et la restauration de la santé, la présente étape se confond à la dernière, celle du rétablissement complet. Pour d'autres, elle n'est qu'une transition qui mérite d'autant plus d'attention qu'une rechute est vite arrivée, remettant en cause le processus de guérison.

La dernière (*Warkewa*) quant à elle, marque la disparition de la maladie et le retour au « fonctionnement normal » de la personne. À cette étape, le patient retourne à ses activités habituelles; il n'est plus considéré comme un malade. Si sa famille et son entourage le ménagent par rapport à certains travaux ou tâches difficiles, à cette étape, il ne bénéficie plus de dispense; il réintègre le cercle des travailleurs obligatoirement.

En outre, il faut ajouter que dans la pratique sociale des salutations, par exemple, on ne réfère jamais de façon négative à l'état du malade, soit-il le plus désespéré: par optimisme, on dira toujours «*ya gode allah*».⁸ Ainsi, même lorsqu'on n'observe aucune amélioration de son état de santé, on évitera de dire littéralement «il ne va pas bien»;

plutôt, on utilisera des formules tendant à traduire l'espoir que l'on a dans la vie et que le malade guérira bientôt, dans la mesure où la guérison de dépend pas forcément de lui, ni de son pouvoir et statut social, ni même du traitement qui lui a été prescrit.

Diagnostic et traitement

Si l'hôpital ou les autres centres de la *médecine du blanc*, sont des lieux privilégiés de diagnostic et dotés de moyens techniques et institutionnels plus importants pour la pratique de la médecine, il n'en reste pas moins que dans beaucoup de cas, ils ne sont utilisés que comme de simples outils de diagnostic, en particulier lorsqu'il s'agit de maladies qui affectent «l'intérieur» du corps. En effet, on remarque chez Mahamadou,⁹ spécialiste des fractures et maladies liées aux os, maints patients qui arrivent avec les clichés de radiographie recommandée soit par leur médecin à l'hôpital, soit par le tradithérapeute. Dans maints cas dont les péripéties nous ont été racontées, par aveu d'impuissance de l'hôpital et de la *médecine du Blanc*, par simple préférence et évidemment, par manque de moyens financiers aussi, des patients «quittent» la *médecine du Blanc* pour recourir aux services du tradithérapeute dans l'espoir d'un traitement plus efficace et mieux approprié. Un des patients de Mahamadou, M. I., agent administratif d'une société de la place, affirme avoir passé plus de deux ans en soins à l'Hôpital national de Niamey, sans grande amélioration de son état de santé. Lorsque nous l'avons rencontré chez Mahamadou, il en était à son sixième jour de traitement et «ne peut s'empêcher de sentir une évolution considérable» depuis que Mahamadou «l'aide». Dans les établissements hospitaliers de la Communauté Urbaine de Niamey, il est fréquent de voir aussi des patients comme M.I quitter leur lit d'hôpital pour un traitement de «l'homme noir»¹⁰ chez les tradithérapeutes. À d'autres occasions, en particulier dans les cas de *zabi*,¹¹ la tradithérapie reste la méthode privilégiée de soins, essentiellement parce qu'elle représente un complexe de maladies propre aux conceptions du pathologique que l'on retrouve dans notre espace d'étude.

Le Zahi: un exemple de traitement courant

La tendance, dans le cas de cette maladie est généralement de prescrire au malade des médicaments très amers, à base de racines, d'écorces et de feuilles. Cette prescription, dans une certaine mesure obéit à la conception qui fait résulter la maladie du *zabi* d'un régime alimentaire déséquilibré,¹² plutôt dû à une consommation exagérée d'aliments sucrés. En conséquence, pour recouvrer la santé, non seulement il faut éviter les aliments sucrés, mais surtout, il faut recourir à des décoctions amères. Ce procédé a pour finalité de rétablir l'équilibre rompu par la maladie.

Dans la compréhension du tradithérapeute et, de façon générale, dans l'imaginaire populaire, le *zabi* renvoie à une «maladie qui se lève» d'où des expressions du genre: *zabi ya taso mani* («la maladie s'est réveillée en moi»). Comme pour dire, en tout humain réside le principe du *zabi*; s'il ne se manifeste pas, c'est que le sujet est

encore en équilibre, en particulier grâce à son alimentation. Si le *zabi* se manifeste, c'est que le sujet nécessite une médication et/ou un régime alimentaire plus rigoureux et plus soucieux des goûts sucrés et piquants (sucre raffiné, fruits très sucrés, boissons sucrés, mets sucrés, piment de toute sorte, entre autres choses) afin de résorber son déséquilibre nutritionnel. En effet, le sucré (sous toutes ses formes) et les épices, comme disent les tradithérapeutes, ont la propriété d'aggraver le *zabi* et de le précipiter vers son «éveil» et sa forme la plus sérieuse et redoutée. Il faut noter que «l'on ne va jamais à l'hôpital pour espérer soigner un *zabi*», mais on recourt aux décoctions et autres substances chimiques du tradithérapeute, comme le fait observer Tsoho Mai Magani.

À travers le *zabi*, il apparaît que la perception que l'on se donne de la maladie, la place et la nature de celle-ci dans la compréhension globale des phénomènes de la vie tout court, demeurent des éléments clés à partir desquels la maladie est diagnostiquée et finalement traitée. D'ailleurs, dans le cas du *zabi*, par exemple, on n'en guérit que lorsque le principe du chaud retrouve son niveau normal dans la vie de l'individu, c'est-à-dire lorsque l'équilibre de la vie a été retrouvé, lorsque la «norme» alimentaire a été respectée.

Ici, mon propos n'est pas de dire, qu'en tant que maladie, elle échappe à la *médecine du Blanc*, mais de montrer qu'elle apparaît, est comprise et traitée dans une représentation de la médecine de l'«*homme noir*»; et qu'en tant que telle, elle n'est efficacement prise en charge selon nos informants que dans un contexte qui donne la priorité aux pratiques du *maganin galgagiya*.

Procédés, moyens et formes de traitement

Les formes et les champs de la pratique

En règle générale, la pratique de la médecine traditionnelle prend deux formes: soit elle est en association avec le culte de possession à travers la consultation des esprits; soit elle se fait indépendamment de tout recours au religieux et aux êtres métaphysiques. Dans le dernier cas, elle reste une médecine dont les moyens et pratiques viennent essentiellement de la pharmacopée. Sur 36 «gérants» de cabinets que nous avons interrogés, tous affirment utiliser des plantes médicinales, mais seulement 21 disent n'utiliser que des plantes et produits naturels de la pharmacopée; les autres recourent aussi à la divination et à l'interrogation de personnages divins.

De façon générale, lorsqu'ils ne sont pas associés à ces personnages divins, les traitements et les procédés de cette pratique médicale se fondent sur des plantes, des herbes, des racines et écorces, et d'autres objets physiques et substances chimiques. Ici, les effets des médicaments sont directs et immédiats. La prescription met donc en avant l'effet chimique sur le corps, apparemment sans aucune médiation spirituelle ou extra-corporelle, l'absorption de la décoction ou du mélange médicamenteux étant la base du traitement et de «la recherche de la guérison» (*neman labiya*).¹³

Lorsque les pratiques recourent à l'association avec le culte de possession, dans un milieu comme celui de la communauté urbaine de Niamey, cela ne devrait pas

étonner. Dans son fondement philosophique et selon des croyances largement répandues, la maladie n'est jamais une maladie limitée au corps; au contraire, elle implique, aussi bien du point de vue de sa cause que du point de vue de ses manifestations, tout un complexe de réalités qui définissent la personne. Aussi, la guérison effective passe-t-elle nécessairement par une bonne disposition quant à ces réalités, parmi lesquelles on retrouve ce qui est conçu comme l'esprit.

Par conséquent, le tradithérapeute est aussi en rapport avec le monde des esprits et est au courant des interrelations entre les forces de la nature. On peut facilement remarquer cela dans le fait que le tradithérapeute ne cueille jamais sa plante médicinale n'importe comment, n'importe quand et n'importe où.¹⁴ Bien souvent, la prise de la plante est précédée de prières et d'autres précautions en usage dans le milieu. Cueillir une herbe, une plante, déterrer une racine, est comme un rite auquel le tradithérapeute sacrifie nécessairement. Sinon, selon Alhadji Ado, tradithérapeute de Boukoki, on court le risque de manquer de respect aux maîtres de l'ordre végétal et ainsi, de perdre l'efficacité de la racine, de l'écorce ou de l'herbe cueillie.

Pour Aboubakar, tradipraticien «spécialiste» des maladies bucco-dentaires et des maladies du bas-ventre, au nouveau marché de Yantala, même le moment de la cueillette importe: certaines plantes qu'il prescrit à ses patients sont plus ou moins efficaces selon le moment de la journée auquel elles sont cueillies. «En plus. ajoutait-il, je ne demande jamais à mes patients d'aller cueillir eux-mêmes la plante dont ils ont besoin parce que tous ne savent pas qu'une plante qui soigne peut aussi tuer». Pour preuve, il nous raconte la tragédie suivante: «Il y a quelques mois, une femme qui avait des problèmes avec son bas-ventre m'a demandé de l'aider ; je lui ai donné des feuilles d'une plante et recommandé d'en boire la décoction le matin au réveil avec de l'eau fraîche. Quelques semaines après, elle est allée cueillir et préparer la plante elle-même; j'ai appris qu'elle en est morte».

Ce que semble dire notre interlocuteur c'est que son *magani* n'est pas seulement un geste, mais bien plus, un art et un savoir; et que relativement à ce savoir, il en existe des spécialistes à qui il faut demander conseil.

Les champs de compétence:

- luxations
- fractures
- déboîtements
- maladies mentales
- maladies du ventre et des os
- maladies bucco-dentaires
- stérilité (masculine et féminine)
- infections
- hémorroïdes
- ictère
- rhumatismes
- diabète
- toux et rhumes

- maladies des yeux
- tension artérielle, etc.

NB : nous reprenons les termes exacts utilisés par les différents panneaux de publicité et de présentation de ces cabinets.

Cette liste est dressée à partir des panneaux publicitaires et des entretiens que nous avons eus avec les tenants des cabinets. Elle n'est pas exhaustive, mais se veut simplement indicative. Comme nous avons pu le remarquer dans chacun des cabinets que nous avons visités – cela est probablement le cas au-delà de la Communauté urbaine de Niamey et au-delà du Niger –, le tradipraticien balaie une multitude de « spécialités » si l'on prend comme paradigme de référence celui de la *médecine du Blanc*.

Les moyens et outils de la pratique

- Eau et autres liquides
- Pommades
- Bâtonnets
- Ficelles
- Bandes
- Infusion
- Fumigations
- Lavements
- Incantations
- Versets du Coran
- Herbes
- Racines
- Ecorces
- Rééducation
- Massage

Et l'hôpital?

Lorsqu'on essaie de comparer les pratiques de ces cabinets de « médecine traditionnelle » avec celles des cliniques et hôpitaux, une différence apparaît nettement dans la forme de la gestion et le rapport au malade.¹⁵ Le patient semble trouver plus d'attention et de disponibilité auprès des tradithérapeutes.

En effet, dans les cabinets de « médecine traditionnelle », un des avantages que les patients trouvent consiste dans le fait que certains affirment ne payer que selon leurs moyens et la modalité qui leur convient. Parfois, ou bien ils ne payent pas du tout, ou bien ils demandent à payer lorsqu'ils en auront les moyens.¹⁶ Ainsi, lorsque le tradithérapeute fait sa consultation, prescrit son « ordonnance » et fournit la médication, il n'est pas évident qu'il bénéficie d'un paiement. Ali Mai Magani¹⁷ et Tsofo Mai Albarka¹⁸ disent qu'ils ne demandent jamais au patient de payer ni la consultation, ni les médicaments qu'il reçoit. Ils lui font comprendre qu'il est libre de payer ce qu'il veut et ce qu'il peut. Aucun montant n'est prédéterminé, même lorsque

la médication prend du temps à faire son effet.¹⁹ Selon Tsofo Mai Albarka, son activité, en plus d'être un *gado* (pratique héritée de sa famille), reste un *taimako* (une aide/une assistance). En effet, selon lui, l'éthique de son activité ne lui permet pas de laisser repartir un malade qu'il peut aider. S'il le fait, l'esprit des ancêtres lui en demandera certainement des comptes. Il ajoute d'un air critique qu'à propos de prépaiement de la consultation, une pratique consacrée à l'hôpital: *«demander ou imposer au patient une somme à payer, c'est signer un contrat avec lui»*, contrat au terme duquel, le malade doit nécessairement guérir. Or, ajoute-t-il, *« moi, je ne suis qu'un guérisseur, non un dieu »*²⁰, pour signifier que son œuvre consiste seulement à aider à la guérison.

Néanmoins, il «intervient» à l'hôpital: «je ne collabore pas en tant que tel avec les médecins de l'hôpital, mais j'interviens à l'hôpital sur demande des patients ou de leurs parents. Si le malade peut se déplacer jusqu'à moi, alors je lui demande de venir ; sinon, je le retrouve sur son lit d'hôpital. Mais je dois vous avouer qu'à force de visiter les malades, certains médecins ont fini par me connaître. Quelques-uns sont même venus me rendre visite à mon cabine t». ²¹ À Niamey, il n'est pas le seul tradithérapeute à intervenir à l'Hôpital national. Parmi les tradithérapeutes que nous avons consultés, Mahamadou, spécialiste des fractures et des maladies des os du quartier Dan Gao, s'est constitué une belle renommée dans le pavillon de traumatologie. Il est lui aussi assez bien connu au sein de cette institution pour ses interventions réussies.

Une disponibilité pragmatiste

Un des caractères remarquables de la recherche de la guérison du tradithérapeute réside dans sa disposition philosophique. En effet, comme nous l'avons déjà souligné, celui-ci est loin de se limiter à une conception exclusive et fermée du savoir et des savoir-faire. Il est manifeste que la division des pratiques sanitaires en différentes spécialités, telle que nous l'observons dans la tradition académique en vigueur aujourd'hui dans la plupart des centres de production et d'utilisation du savoir, mais surtout dans la sphère de la catégorisation professionnelle, n'opère presque pas du tout dans le paradigme conceptuel et philosophique du tradithérapeute.

Dans le cas précis des tradithérapeutes que nous avons consultés et interrogés, au-delà de leurs connaissances et savoirs sur la vie et la logique du corps humain (sa mécanique tout autant que sa chimie), il sont appelés également à savoir, parfois de façon minutieuse, aussi bien sur la botanique, les positions du corps, les dispositions de l'esprit, que sur les aliments et une multitude d'interrelations entre les organes du corps et des phénomènes environnementaux, cosmiques ou atmosphériques. La raison est simple : une dimension métaphysique et non-humaine est attachée à la maladie, qu'on la catégorise comme celle du corps ou celle de l'esprit. Cela explique que des pratiques sacrificielles et offrandes soient associées aux prescriptions du *boka*,²² en plus de la médication chimique.

Quant à la prescription en elle-même, dans la plupart des cas que nous avons observés, elle est faite sur la base d'un répertoire de médicaments et de formules dont dispose le tradithérapeute. S'il ne les a pas, il peut se les procurer dans des

délais relativement courts : soit il utilise son réseau de relations à Niamey, ou bien il se déplace jusqu'au village pour trouver les produits dont il a besoin. Ainsi, le *boka* est souvent, même très souvent, le médecin et le pharmacien, pour prendre le modèle de la *médecine du Blanc*, médecine dans laquelle dans laquelle ces spécialisations sont consacrées.

Les officines que nous comptons ici sont celles qui ont en général des activités quotidiennes et qui sont établies dans un cadre plus ou moins en matériaux définitifs. Bien évidemment, les chiffres que nous donnons ici sont loin de représenter la totalité des centres de soins ou de consultation de la tradithérapie. Ils n'incluent pas non plus la multitude de charretiers qui sillonnent à longueur de journée les artères de la ville.

Il faut toutefois noter que ces chiffres ne sont qu'une estimation. Le nombre de patients indiqué est une moyenne des deux semaines au cours desquelles nous avons rencontré régulièrement les détenteurs de ces cabinets. Il faut également ajouter que la plupart de ces détenteurs de cabinets peuvent être sollicités en dehors des horaires que nous indiquons.

Quelques données sur la répartition des cabinets

Quartiers	Nombre de cabinets/officines
Boukoki	19
Yantala	13
Rive Droite	19
Taladjé	13
Lacourousou	14
Cité Caisse	6
Abidjan	3
Balafon	7
Liberté	7
Nouveau Marché	11
Jangorzo	7
Lazaret	12
Aéroport	10
Pays-Bas	4
Saga	8
Gamkalé	13
Zongo	7
Terminus	4
Marché de Boukoki	32

Cabinets visites:

Cabinet	Horaires	Maladies traitées	Consultations journalières	Recette journalière
cabinet 1	7j/7j	8h-00h	12 30	Entre 10 000 et 20 000
cabinet 2	7j/7j	8h-00h	10 5	Entre 2 500 et 7 500
cabinet 3	7j/7j	8h-00h	11 6	Entre 5 000 et 15 000
cabinet 4	7j/7j	8h- nuit	17 9	Entre 10 000 et 17 000
cabinet 5	7j/7j	8h-21h	14 10	Entre 8 000 et 15 000
cabinet 6	6j/7j	8h- 13h 13h-19h	2216	Entre 12 000 et 30 000
cabinet 7	7j/7j	9h-18h	18 9	Entre 3 000 et 7 000
cabinet 8	7j/7j	9h-18h		Moins de 2 500
cabinet 9	6j/7j	8h-19h	27 21	Entre 5 000 et 10 000
cabinet 10	6j/7j	8h-13h 15h-19h	17 13	Entre 10 000 et 15 000

Conclusion

Après cette rapide présentation, nous imaginons que la question qui brûle toutes les lèvres est certainement: jusqu'où peut-on soigner effectivement avec cette médecine?

En fait, notre préoccupation n'était pas de répondre à une telle question. Mais, nous le reconnaissons, c'est une question qu'il est difficile d'ignorer ; en même temps, nous ne pouvons lui apporter une réponse catégorique et définitive. De plus s' il nous est difficile de répondre à cette question, c'est aussi parce que nous ne sommes ni médecin ni tradithérapeute. Néanmoins, nous voyons chaque matin le cabinet de Mahamadou se remplir de dizaines de patients – dont plusieurs ont fait un long et vain séjour a l'hôpital – qui repartent presque tout le temps satisfaits. Évidemment, plusieurs raisons expliquent ce « retour » au *maganin galgagija*, comme le dit Tsoho Mai Albarka.

Notre propos est de « faire voir » que la tradithérapie non seulement opère, mais qu'elle est devenue aussi la préférée de beaucoup, sinon de la majorité, tout au moins pour des maladies bien précises, en particulier les fractures. Des dispositions philosophiques expliquent à notre avis ce phénomène: d'une part, elle n'est pas régie par une idéologie de rentabilité et de prestation de services; d'autre part, elle se fonde sur une disponibilité pragmatiste qui voit le patient comme une personne totale. En outre, dans bien de situations, la médecine qui prend soin de la personne est celle du tradithérapeute. On pourrait objecter que cela est du au dysfonctionnement des systèmes sanitaires de pays pauvres comme le Niger. Soit! En tous les cas, nous

ne défendons pas l'une contre l'autre, mais seulement présentons des faits et témoignages dont un des plus marquants au cours de notre étude a été rapporté par une jeune demoiselle que nous avons rencontrée chez un «spécialiste» des fractures: «Mon frère s'était cassé le bras ; alors que je l'emmenais à l'Hôpital national de Niamey, le taximan qui nous y conduisait m'a conseillé de voir plutôt un guérisseur à Zongo.²³ Il nous y déposa et nous présenta. Mon frère reçut les soins et deux semaines après, il pouvait déjà utiliser son bras. À l'hôpital, cela lui aurait pris au moins deux mois».²⁴ Il faut ajouter, pour être complet, que le coût, dans ce type de traitement, est nettement en faveur du guérisseur traditionnel.

Dans ce contexte, il est curieux de noter que les statistiques des systèmes de santé publique, particulièrement dans les pays de l'Afrique au Sud du Sahara, ne portent généralement que sur des rapports du genre: le nombre de dispensaires ou de pharmacies pour mille ou dix mille habitants, le nombre de médecins pour mille habitants, etc. Est-il venu à l'esprit des politiques de noter ou d'établir le nombre de guérisseurs/tradithérapeutes pour mille habitants? Ont-ils essayé de calculer le nombre d'officines ou de cabinets de médecine traditionnelle pour dix mille habitants? On voit pourtant que ces praticiens de la guérison sont consultés, écoutés et recommandés et que, sans conteste, ils participent du système véritable de santé publique.

Finalement, les quelques chiffres et statistiques que nous présentons ici, s'ils n'épuisent pas la réalité du phénomène des pratiques tradithérapeutiques, nous permettent néanmoins de nous faire une idée du dynamisme actuel de celles-ci dans un espace comme celui de la Communauté urbaine de Niamey. Bien sur, il est réel que les avis sont aussi partagés sur l'efficacité de la tradithérapie. En fait, beaucoup de ces praticiens affirment qu'ils sont victimes de charlatans et vendeurs d'illusions de tout acabit portant le discrédit sur leurs pratiques et incitant à la méfiance et au rejet, même face aux plus grands maîtres de la tradithérapie. Cela est une des difficultés et un risque non négligeable de cette pratique, mais n'entame en rien la qualité et la valeur du *maganin galgagiya*. Par conséquent, raisonnablement, on ne peut faire comme si cette valeur et cette qualité n'existaient pas.

Notes

1. Concept que P. Hountondji discute de façon intéressante à l'ouverture de *Savoirs endogènes*, Codesria, 1994.
2. Un certain nombre de cabinets, pour des raisons multiples n'ont pas voulu nous recevoir.
3. La population totale de la Communauté urbaine de Niamey est estimée à un peu plus de 700 000 habitants.
4. Niamey dispose des infrastructures sanitaires les plus modernes et les plus complets du pays.
5. À cette notion de *Rishin Labiya*, il faut ajouter en terminologie hausa du tradithérapeute, le concept de *Cino* qui, bien qu'il renvoie souvent et premièrement à la douleur, est le terme clé que le langage de la possession, par exemple, utilise pour caractériser l'état de la personne qui est affectée par un déséquilibre de sa personnalité.
6. Meinrad Pierre Hebga, *efficacité symbolique et guérison* in Croyance et Guérison.

7. En hausa tout comme en zarma, la maladie est décrite comme l'absence de bien-être: *rishin Labiya* ou *babu Labiya*, en hausa; *Sinda Bani*, en zarma.
8. Littéralement: *il remercie Dieu* (hausa).
9. Tradithérapeute très connu dans la périphérie nord de la Communauté urbaine de Niamey.
10. Littéralement: "boro bi safari", en zarma, et "maganin bakin mutun", en hausa.
11. En fait, *Zabi* est le principe du chaud. Littéralement, il veut dire, chaud, chaleur en hausa. Il indique aussi une maladie qui se manifeste généralement par une multitude de symptômes dont la perte de l'appétit, l'amaigrissement, la fatigue et même des hémorroïdes dans sa forme la plus grave.
12. M. Soumaila quartier Dan Gao, Niamey, Secrétaire général de l'Association nigérienne des Tradipraticiens.
13. Ali Moussa, tradipraticien, Marché de Boukoki.
14. Arbi Issaka, tradithérapeute au marché de Boukoki recommande même que l'on ne cueille les herbes et autres graines et écorces destinées à un usage médicinal que dans le calme et le silence, à genoux, geste de respect des autres êtres de la nature.
15. Il est de notoriété publique que la critique principale des habitants de la Communauté urbaine de Niamey faite à l'Hôpital national de Niamey, c'est qu'«on ne s'occupe pas des malades, on les tue».
16. Nous avons aussi noté quelques cas bien que rares, dans lesquels le tradithérapeute n'accepte de paiement qu'après guérison.
17. Tradithérapeute au quartier Boukoki.
18. Tradithérapeute au quartier Liberté.
19. Entretiens du 2 et 7 juillet.
20. Entretien avec Tsofo Mai Albarka.
21. Entretien avec Tsofo Mai Albarka, octobre 2002.
22. Terme hausa désignant le prêtre de la «médecine traditionnelle».
23. Un quartier de Niamey qu'un célèbre tradithérapeute habite.
24. H. M. entretien du 21 juin 2002.

Bibliographie

- Hebga, M. et un groupe de chercheurs, 1973, *Croyance et guérison*, Yaoundé, Éd. Clé, 148 p
- Heusch, Luc de, 1986, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Éd. Gall., 355 p.
- Hountondji, P. (dir.), 1994, *Savoirs endogènes*, Dakar, Codesria.
- Khalid Ikiri, Saadou Mamane et Garba Mounkaila, 1984, *Recherche sur la pharmacopée au Niger, Rapport scientifique*, Niamey, Centre d'Études linguistiques et historiques par Tradition orale, 43 p.
- Laplantine, François, 1976, *Maladies mentales et Thérapies traditionnelles en Afrique noire*, Paris, Éd. J. P. Delarge.
- Sabel Dimanche, n° 365.

Between Universalism and Relativism: A Conceptual Exploration in Biomedical Ethical Guidelines

Godfrey B. Tangwa

Introduction

Problems that arise at the level of formulation of biomedical ethical guidelines are mainly conceptual and theoretical, while those that arise at the level of application are mainly practical and procedural. At the first level, there is the need to capture clearly in concepts and language an ethical imperative and, at the second level, there is the need to translate an ethical rule or recommendation into concrete action within a specific place and time. Moral rules are different from instrumental and other rules in that, while they are indeed meant to regulate particular concrete actions in time and space, their outlook and formulation must not depend on nor be constrained by particularities but must have something of the universal and timeless about them.

To say that it is *morally* right or wrong to do or not to do something is to imply that it is so under all other similar circumstances, irrespective of place, time, and socio-cultural context. Moral norms/rules may, of course, be expressed in, mingled/mixed with or reflected in laws, societal customs, cultural practices, taboos, etiquette, etc. But all these differ from moral norms/rules proper in that they are, by their very nature and *raison d'être*, context-bound. A law, for instance, has no jurisdiction and no applicability outside of its area of sovereignty and there is no reason to recommend the purely cultural practices of one society to another.

One way of expressing this is to say that moral norms/rules are 'universalisable' or generalisable, in a similar though not exactly identical sense in which one of the main goals of biomedical research is to gain 'generalisable knowledge' - knowledge which is objectively rather than subjectively anchored, is in principle repeatable and applicable in all relevantly similar circumstances. Universalisability is, moreover, a

defining and distinguishing mark of moral as distinguished from non-moral judgments. Moral rules are necessarily universal as well as abstract and, if their dynamic and dialectical relationship with concrete particulars is not properly appreciated, they may appear rather empty (Little 2001). A moral judgment commits the person making it to upholding the same judgment in all appropriately similar circumstances, irrespective of place, time and whoever may happen to be involved. This is very different from expedient and other judgments such as those related to 'winning strategies' in any game or other activity. Ethical demands are, moreover, uncompromising in a way that other demands, such as the economic, the political, the social and even the legal, are not. In these latter demands, a certain measure of expediency or inconsistency may be permissible or tolerable, whereas expediency or unjustifiable inconsistency is completely antithetical to morality.

Morality has a special status which is evident from consideration of the fact that, while there is no better reason for condemning or recommending abolition or change of a law, custom, social or cultural practice than that it is morally obnoxious, no violation of a moral injunction could ever be justified on such grounds as that it is required by the law, is the social custom or usual practice. But the uncompromising and universal nature of an ethical rule or judgment does not imply that it could never justifiably be violated if the particular situation and circumstances so warrant. To a deranged potential murderer in hot pursuit of his potential victim, for example, it would be justifiable and warrantable for any third party, such as a bystander, to lie, without any implication that lying is thereby not *universally* morally wrong.¹

Ruth Macklin (Macklin 1999) expresses this differently and quite appropriately by making a distinction between universalism and absolutism.² Moral rules are universal but not absolute, because absolutism implies exceptionlessness, whereas human epistemological limitations make it impossible absolutely to rule out justifiable exceptions to any such rules. Such putative exceptions, however, can in no way be the grounds for the postmodernist relativistic position that moral judgments are or ought to be entirely culture-bound or culture-dependent. In other words, accepting the possibility of justifiable exceptions to the applicability of a moral rule, in all spatio-temporal contexts and circumstances, in no way implies moral relativity, let alone the absurd idea of 'geographical morality' or ethics which change at territorial borders (Fidler 2001).

Obedying or applying an ethical rule, however, is necessarily done within the constraints of particular place, time, circumstances and perspective. Nevertheless, sometimes an ethical injunction or moral rule suggests itself, is made manifest or becomes necessary from an encounter with particular concrete problems in a particular place or time. The relationship between theoretical ethical guidelines and their practical application is therefore a very close and dialectical one. What rules and guidelines attempt to express are *principles of action* whose significance and importance are related to those of the actions themselves that they attempt to regulate. An ethical rule or guideline cannot itself attempt exhaustively to enumerate

all the possible particular actions permissible or prohibit-able under its application, nor all the possible exceptions to its applicability that would be justifiable.

The statement that there are ethical universals, that is, norms and values that have cross-cultural validity, which Ruth Macklin attempts to demonstrate against the claims of ethical relativism, is a true statement, but it is an understatement. It would be more accurate to say that all ethical norms or rules are cultural universals (Wiredu 1996), because a rule or norm cannot properly be described as 'ethical' unless it is understood as having cross-cultural validity, in the sense of being perceived as applying in all similar circumstances, irrespective of place and time. However, no such rule or norm has application *in abstracto*. To apply any such rule or norm, is to operationalise it or to fit it within a particular socio-cultural milieu, within a particular context and circumstances. These particularities will, inevitably, have some feedback effect on the non-essential aspects of the rule or norm, affecting its form and manner, perhaps, but not its essential content – the ethical imperative it seeks to express. Water poured into differently shaped vessels immediately assumes the shape of each vessel but remains essentially water. Of course, its chemical composition could be affected if the vessel contains a soluble substance, but the shape of the vessel itself is of no great consequence.

It is in the nature of a rule, ethical or otherwise, to be general, applying to a wide variety of appropriately similar cases or situations. Different situations and different cases may be similar to varying degrees but hardly identical.³ If a rule is too rigid, it may stifle action, whereas the purpose of rules is not to stifle action but to ensure correct action. On the other hand, a rule which is too liberal or too vague could open itself to justifiable violations in every particular case, in which case it is as good as no rule at all. An ethical rule needs to combine judicious rigidity with judicious flexibility; in other words, it needs to be plastically rigid as well as plastically flexible. Plastic rigidity ensures that subjective elements, egocentric data and particularistic considerations will not subvert the principle while plastic flexibility ensures that the principle will not countermand nor render itself sterile in the realm of practical application.

International Ethical Guidelines

In recent years, there has been an explosion in biomedical research activities, (especially in the so-called developing world, which has witnessed the highest incidence of epidemics, deadly diseases and other medical conditions), mainly by industrialised world researchers, thanks to great improvements in medical technologies, research techniques and research funding in the Western world. These activities have been accompanied in some instances by abuses and malpractices reminiscent of, even if not equate-able in their moral outrageousness with those which first shocked the conscience of the world and led to the first modern set of regulatory ethical guidelines for medical practice and research, the *Nuremberg Code* (1947).⁴ The situation has been further complicated by the emergence of the deadly pandemic, HIV/AIDS, against which an urgent treatment and/or vaccine is an unquestioned neces-

sity. These activities, abuses, and the danger of abuse have brought to the foreground the need for complying with existing ethical regulations, the need for revising and updating some of these regulations, and the need for formulating new regulations to cover new and emerging situations not envisaged by existing ones.

Beginning with the Nuremberg Code, all international ethical guidelines have as their main concern the protection of the health, dignity and human rights of the human subject of medical practice or research. Amongst the most important are: *Declaration of Helsinki* (WMA 1964, 1975, 1983, 1989, 1996, 2000), *International Ethical Guidelines for Biomedical Research Involving Human Subjects* (CIOMS 1993, 2002), *Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with Regard to the Application of Biology and Medicine: Convention on Human Rights and Biomedicine* (Council of Europe 1997), *Note for Guidance on Good Clinical Practice* (ICH 1996).

But biomedical research in the developing world, especially in Africa, faces many challenges, dilemmas and difficulties in trying to conform and comply with some of the regulations and stipulations as laid down in the international regulatory texts. In a community in which people do not keep any important secrets from their kith and kin, under pain of being suspected of having been initiated into witchcraft, for example, the idea of *confidentiality*, so much emphasised in Western biomedical ethics and in the international regulatory texts, is practically inoperative in its Western form and boils down essentially to *trust* and *confidence* ensuring *reliability*. In such a community, it is no use assuring research subjects that you will be protecting their confidentiality by locking up what they are telling you in a cupboard to which you alone have the key when they do not know whether you are a good person who can yourself be trusted with their story and do 'know' that any witch can get into any locked cupboard, if necessary. In such a community or any similar one, the Western biomedical ethical dogma of, say, *autonomy*, again well reflected in the regulatory texts, may boil down essentially to *respect for other human beings* as being morally radically equal to yourself. Furthermore, in a situation of generalised poverty combined with a high burden of disease, as we have in some parts of the world today, especially in some parts of sub-Saharan Africa, there is no way to prevent victims and potential victims of a deadly epidemic such as HIV/AIDS from being unduly induced by any type of research participation proposal that holds out the slightest possibility of any type of treatment. This situation is responsible for what, on the one hand, has been termed the 'therapeutic fallacy' by which research and other investigative procedures may deceptively be presented as if they were therapeutic interventions, and what, on the other, I would call the 'therapeutic illusion' whereby research subjects persist in believing, even against dissuasive explanations, that they are undergoing treatment as opposed to experimentation. In such a situation, the prohibition of *inducement*, due or undue, has no practical applicability and, if strictly observed, would amount to a prohibition of all medical research, which may not be ethical or even sensible, all things properly taken into consideration.

This, however, does not mean that autonomy, confidentiality and the need to avoid undue inducement are wrong ideas but only that they are the form and linguistic

idioms in which some important ethical imperatives would be expressed in Western countries, within a Western framework, within Western culture, characterised, as they are, by both material affluence and extreme possessive individualism. Within other countries, cultures and frameworks, they could assume slightly different forms and/or expressions, for the 'containers' are different, and so the same 'water' of ethical imperatives could take a different shape and form but serve essentially and adequately the same function.

I have been privileged in recent years to participate in the discussions of researchers, scientists and ethicists on these problems, particularly as they impact on the African continent. I have been involved in the creation of the Pan-African Bioethics Initiative (PABIN), whose main aim is to foster the development of bioethics in Africa, with a particular focus on the ethics of biomedical research. I have keenly followed the discussions over some of the controversial articles of the revised latest version of the *Declaration of Helsinki* (2000), and I have been privileged to participate as a member of an informal 'writing group' in the work of revising and updating the CIOMS *International Ethical Guidelines for Biomedical Research Involving Human Subjects* (issued in 2002).

It is from such a vantage position that I am here attempting to reflect on the formulation of guidelines as well as their application. At the level of formulation, the main problem has appeared to me to be that of striking a balance at a high level of abstraction between universalism and relativism, between rigidity and flexibility, between competing perspectives. At the level of application, the main problem to me has seemed to be that of appropriate sensitivity to context and particularity, to culture, manner, procedure and idiosyncrasy.

I dare hope that such an attempt may contribute towards suggesting a simple and clear conceptual model for both formulating or revising and applying international ethical guidelines, in a less controversial manner, conscious of both the universal nature of ethical imperatives and the enormous diversity and variety of global cultures, systems of thought, ways of conceptualising and thinking, languages, religions, customs, traditions and practices, as well as the great variation in the global distribution of wealth, power and economic status and their impact on other factors. It is also my hope that such an effort might provide a clear framework for the formulation, under the auspices of, say, the Pan-African Bioethics Initiative (PABIN) or the African Union (AU), of pan-African Guidelines and/or Standard Operating Procedures for Biomedical research, an urgent and critical necessity in the light of the present disease burden of the African continent, its health needs and recent experiences. For given the unquestioned importance and necessity of ethics in medical research, it is further necessary to have regulatory frameworks at several different levels. A visual model for such a system of regulations would look like concentric circles, with the widest circle representing well-formulated international guidelines and the smallest circle delimiting the standard operating procedures of local or institutional ethics review committees/boards. In any case, it simply will not do for the peoples of the 'developing world', especially in Africa, to approach medical

research ethics in the same spirit and manner or with the same attitude with which, in the colonial era, they approached European catechetical doctrines and dogmas, which simply had to be learnt by rote question and answer form, then repeated accurately as a means of certification, for baptism or confirmation and admittance to holy communion.

The Helsinki Declaration and CIOMS Guidelines

Among international ethical guidelines, pre-eminence is generally accorded to the Declaration of Helsinki (DoH) and the CIOMS International Ethical Guidelines for Biomedical Research Involving Human Subjects. These two documents have had the widest global reach, are the most frequently quoted, and have been most influential, especially in the formulation of other guidelines and regulations. Medical ethical guidelines and other such documents differ according to various aspects: some apply to specific geographical or regional areas or jurisdictions, some have a more outward-looking posture in the sense of envisaging externally conducted research, some target specific domains such as pharmaceutical, HIV vaccine, or epidemiological research, some include legal underpinnings, while others do not. But among all such guidelines and documents, it is the DoH and the CIOMS Guidelines that have the widest global reach and applicability. They have both also been recently revised and updated, the DoH in 2000 and the CIOMS Guidelines in 2002.

Furthermore, there is a symbiotic relationship between the DoH and the CIOMS Guidelines, the latter having been partly conceived as a more detailed unpacking of the provisions of the former, with an emphasis on research in the so-called developing world. In the Introduction to the Guidelines (CIOMS 1993, p.9), it is clearly stated, among other things, that the Guidelines are a ‘... logical development of the Declaration of Helsinki... intended to indicate how the ethical principles embodied in the Declaration could be effectively applied in developing countries’. Moreover, there have been regular communication and consultation between the two bodies responsible for each of these documents, with the World Health Organisation (WHO) playing a key middle role, and some individuals have been involved with the debates and crafting of both documents.

The general rationale for revising and updating of ethical guidelines is the fact that, with rapid developments in science and technology, new situations constantly arise which were not foreseen by existing guidelines as well as the fact that some problems encountered with the practical application of some guidelines necessitate and warrant their reformulation. When the new, revised and updated Declaration of Helsinki was first presented to the public during an international conference organised for the purpose in Pretoria, South Africa, 27-28 March 2001, Dr Delon Human, Secretary-General of the World Medical Association (WMA) which is responsible for the document, explained the main motivations for the revision in the following terms:

The DoH is a statement of ethical principles to provide ethical guidance to physicians involved in research, and not only to thinkers and scholars in this field. When we therefore realized that there was genuine confusion caused by some of the articles in the previous version, we embarked on a comprehensive, consultative revision process to try to improve the DoH. Here I refer to issues such as the distinction between therapeutic and non-therapeutic research, the meaning of the 'best proven diagnostic and therapeutic method', the standard of care ethically required for participants in biomedical research and the use of placebos in research... When the DoH was first established in 1964, there was no human genome to contend with, no international databases facilitating research on millions of individuals' identifiable data or tissue and probably no serious economic conflict of interest to researchers. We all know that this has changed and we are confident that the additions to the DoH have strengthened the document. (Human 2002, pp. 3-4).

Other motivating reasons for the revision were international debates sparked off by charges, as much unrefuted as unproved, that Western world medical researchers and their sponsors and funders were escaping the strict regulatory frameworks and financial burdens of research in the Western world in preference for poorer 'developing world' environments where they were taking advantage of poverty, ignorance, abundance of diseases and lack of regulations, to test new experimental drugs and treatments, as well as a desire to take into account the role of non-Western cultures in the document.

As for the CIOMS Guidelines, their main purpose, as stated in the 'Background Note' of the 1993 edition, is '... to indicate how the ethical principles that should guide the conduct of biomedical research involving human subjects, as set forth in the Declaration of Helsinki, could be effectively applied, particularly in developing countries, given their socio-economic circumstances, laws and regulations, and executive and administrative arrangements'.

The emphatic focus on the 'developing world' is also to be found in other ethical or regulatory documents, with a little less global reach and prestige than the CIOMS Guidelines. Such, for instance, are the United States National Bioethics Advisory Commission's (NBAC's) *Ethical and Policy Issues in International Research: Clinical Trials in Developing Countries* (2001) and the Nuffield Council on Bioethics' *The Ethics of Research Related to Healthcare in Developing Countries* (2002).

The Controversial Guidelines or Articles

In the very lively global atmosphere of debate, facilitated by easier and faster means of communication, we are liable to overlook the fact that, while it is not easy to formulate any of the ethical guidelines in thoroughly satisfactory concepts and language for everybody, there are very few of the guidelines that have been particularly controversial. What this signifies is that there may be more global ethical consensus (to the extent that non-Western views/perspectives have been represented or taken into account) than we care to admit and there may be more to the controversial guidelines than purely ethical issues and considerations. Of the thirty paragraphs of

the newly revised version of the Declaration of Helsinki, real controversy has centred on only two, paragraphs 29 and 30. These paragraphs read as follows:

#29. The benefits, risks, burdens and effectiveness of a new method should be tested against those of the best current prophylactic, diagnostic, and therapeutic methods. This does not exclude the use of placebo, or no treatment, in studies where no proven prophylactic, diagnostic or therapeutic method exists.

#30. At the conclusion of the study, every patient entered into the study should be assured of access to the best proven prophylactic, diagnostic and therapeutic methods identified by the study.

Thus, really controversial debate has centred on the closely interrelated issues of the 'standard of care' to be used for participants during a study, from which the whole issue of placebos arises, and the question of the level, type and duration of post-study care. Looking at previous versions of the DoH, it is very interesting to notice the following:

- (1). The seminal ideas of paragraphs 29 and 30, which are now separate guidelines in the 2000 version, were captured in a single guideline in the 1996 version, which read:

In any medical study, every patient - including those of a control group, if any - should be assured of the best proven diagnostic and therapeutic method. This does not exclude the use of inert placebo in studies where no proven diagnostic or therapeutic method exists.

- (2). In the 1975 version, the second part of the guideline, referring to placebo, added in the 1996 revision, did not exist and the guideline simply read:

In any medical study, every patient - including those of a control group, if any - should be assured of the best proven diagnostic and therapeutic method.

- (3). In the original 1964 Declaration, there was no mention at all of either placebo or standard of care.

The seminal idea of paragraph 30 (DoH 2000), first introduced in the 1975 version in Tokyo, Japan, insisting on 'best treatment' for research study participants, presumably in the light of previous practical experience, can be seen as being very much in line with the fundamental mission of the Declaration to protect the life, health and interest of human subjects of biomedical research. For over 25 years, it remained uncontested and unchanged. But in the period leading up to the 2000 revision, it was put under question by some very influential voices and a strong lobby seeking a relaxation in its stipulation or a reinterpretation of its demands so as to accommodate clinical trials and medical research in which less than the best treatment could be assured for participants. In fact, this lobby and the powerful influences and interests behind it seem to have been largely responsible for the decision to carry out the revision which culminated in the 2000 version of Helsinki.

Crudely but succinctly put, the line of argument of those who favoured a relaxation in or reinterpretation of the stipulation of the guideline, was that comparing a

new intervention or product with what was less than the best treatment might be more efficient in demonstrating effectiveness, using fewer trials and less time and money, and also that it did not make sense to offer the best available treatment to people in 'resource poor' environments, whose health system could not sustain it, or who would subsequently not be able to afford it after the trials. The opposing point of view and perspective is well expressed by a researcher of the University of Pretoria, South Africa (Ijsselmuiden 2001):

For many health researchers working with and in poor communities and countries, the attempts at reducing the minimum requirements for treatment in control arms of studies came as an 'unbelievable' development. Those who are not distanced from these communities by oceans or socio-economic gaps are seriously concerned about the efforts to reduce the potential benefits of research involving these specific individuals and communities rather than, as current ethics would have dictated... to strengthen the protective and distributive nature of health research in vulnerable populations.

In any case, the WMA, when it met in Edinburgh, Scotland, to adopt the 2000 version of the DoH, decided to reaffirm the protection of research study subjects and raised the idea of best treatment again to the status of an independent guideline. However, the protagonists of a lower standard of protection partly carried the day by introducing clever subtle qualifiers into the guideline - 'at the conclusion of the study' and 'identified by the study' - whose net achievement is to push any worry over the standard of care obligation to the *post factum* period of the study.

And, as Ijsselmuiden had correctly remarked and predicted in the presentation referenced above, the pressure to lower the ethical demand seems 'massive and well resourced' (ibid, p.8) and there is 'a great likelihood that the current phrasing of paragraphs 29 and 30 will be very temporary indeed' (ibid, p.6). This became very clear when, in the course of the same conference, some of the other presenters launched a severe attack on Helsinki 2000. The gist and thrust of their arguments were that the distinction made in the Declaration between therapeutic and non-therapeutic research is illogical; that the Declaration is out of touch with contemporary ethical thinking especially in its position on placebo controls and that, for these reasons, the Declaration had been widely disregarded and had lost its authority and prestige.

The canvassed and expected modifications to Helsinki 2000 might have occurred as early as October 2001, when the 53rd WMA, the only body with the authority to make formal changes to the Declaration of Helsinki, was scheduled to meet in India (3-7 October), but the meeting failed to take place. The WMA Council, which apparently has the right to *interpret* but not to *change* the DoH, however, did the best that could be done under the circumstances and issued a highly ambivalent statement of clarification on the interpretation of paragraph 29 of the DoH. The note reads:

The WMA is concerned that paragraph 29 of the revised Declaration of Helsinki (October 2000) has led to diverse interpretation and possible confusion. It hereby affirms its position that extreme care must be taken in making use of a placebo-controlled trial and that in general this methodology should only be used in the absence of existing proven therapy. However, a placebo-controlled trial may be ethically acceptable, even if proven therapy is available, under the following circumstances:

Where for compelling and scientifically sound methodological reasons its use is necessary to determine the efficacy or safety of a prophylactic, diagnostic or therapeutic method, or

Where a prophylactic, diagnostic or therapeutic method is being investigated for a minor condition and the patients who receive placebo will not be subject to any additional risk of serious or irreversible harm.

All other provisions of the Declaration of Helsinki must be adhered to, especially the need for appropriate ethical and scientific review.

Whatever can be made of this 'clarification', the substantive revision of Helsinki 2000 is still awaited, as the 53rd/54th WMA General Assembly in Washington D.C., USA, from 2-6 October 2002, failed to grapple with the substantive issue, although it did approve inclusion of the above note of clarification as a footnote to paragraph 29 of the Declaration. Such revision, whenever it may come, will have to contend with relevant revisions now already made to the CIOMS Guidelines (2002), in spite of the hierarchical position of subordination of these to the DoH. Another draft note of clarification as well as a complete reformulation of article 30 is currently under consideration.

The revision of the CIOMS Guidelines, in which I have been privileged to be involved, went on almost concurrently with those of the DoH. After the adoption of Helsinki 2000 and the controversies that ensued over paragraphs 29 and 30, this work of revision continued, inevitably perhaps, in the shadow of these controversies. A draft version of the revised Guidelines placed on the Internet in June 2001, for public appreciation and comment, attracted hundreds of comments and suggestions from both individuals and corporate bodies from all over the globe. Many of the comments and suggestions were very constructive and very detailed and presumably did help the 'writing group' of the Guidelines to do a better job of formulating and commenting on the guidelines.

The new document now has twenty-one guidelines as against fifteen in the old, and it is quite evident that many of the guidelines are carefully and sensitively formulated. My recollection and general observation are that the more specific and detailed any guideline attempted to be, the more disagreement and controversy it elicited. CIOMS 2002 Guideline 11 is a good case in point. In the evolution of its various formulations and reformulations (see below), it is hardly controversial if, in each case, the Guideline had been limited to only the first paragraph, where the ethical imperative underlying the guideline is stated in broad, general terms. There

were difficult guidelines and guidelines on which only an uneasy compromise could be reached or issues over which strong minority voices simply had to give in but, again like in the case of the DoH, real intractable controversy concerned only the guideline on the use of placebos in clinical studies, and this evidently partly because it tries to give too much specific detail. It is possible to write a whole book on the history of this guideline which started as Guideline 7 and ended as Guideline 11, but my remarks on it here will be both brief and sketchy.

Looking back, and remembering the controversy over paragraphs 29 and 30 of Helsinki 2000, it appears that CIOMS 2002, Guideline 11, was the main purpose of the revision of the CIOMS Guidelines and that the immediate motivation was to make placebo controlled trials in 'resource poor' settings possible *a priori* without violating any international ethical guidelines. The guideline is the only one that begins with stipulative definition of terms and explanatory notes, a precedent now also followed in the current proposed revision of article 30 of the DoH. An earlier draft of the Guideline, while it was still Guideline 7, read as follows, with possibly acceptable deviations discussed only in the commentary to the guideline:

Guideline 7: Placebo-controlled studies:

In biomedical research, 'the benefits, risks, burdens and effectiveness of a new method should be tested against those of the best current prophylactic, diagnostic, and therapeutic methods. This does not exclude the use of placebo, or no treatment, in studies where no proven prophylactic, diagnostic or therapeutic method exists. (Declaration of Helsinki 2000, Articles 28 and 29). Any departure from this principle requires a sound scientific and ethical reason to use a control other than the best current method'.

But the strong opponents of Helsinki 29 and 30 within the 'writing group' argued that no reference should be made to Helsinki in this guideline because Helsinki was mistaken and misleading on the issue.⁵ In the draft placed on the Internet in July 2001 for public appreciation and comment, Guideline 7 (eventually 11) read as follows:

Guideline 11: Choice of control in clinical *trials*

As a general rule, research subjects in the control group of a trial of a diagnostic, therapeutic, or preventive intervention should receive an established effective intervention. In some circumstances it may be ethically acceptable to use an alternative comparator, such as placebo or 'no treatment'.

Placebo may be used:

- when no proven intervention exists;
- when withholding an established effective intervention would expose subjects to, at most, temporary discomfort or delay in relief of symptoms;

when use of an established effective intervention as comparator would not yield scientifically reliable results and use of placebo would not add any risk of serious or irreversible harm to the subjects.

Within the CIOMS 'writing group', the above guideline was the subject of the sharpest disagreement and polarisation. The reactions from the public were equally polarised, with some highly praising and others condemning the guideline. It is therefore not surprising that when a CIOMS meeting was convened in Geneva (February 27–March 1, 2002) to review the revised guidelines, the same sharp disagreement and polarised controversy continued. In that situation, a small carefully selected editorial committee was appointed to redraft the guideline and it was also agreed to have an explanatory note to the guideline highlighting its controversial nature as well as another note on the issue of standard of treatment, proposing new concepts/terms and stipulative definitions. It was now also clarified that the CIOMS Executive Committee was the only body that could formally approve the new revised version of the Guidelines. The explanatory notes proposed were as follows:

Note 1 on Guideline 11

The text and commentary of draft Guideline 11 were revised at the CIOMS Guidelines Conference held in February/March 2002 and the revised text was intensively discussed. Nevertheless, although the revision was well received, disagreements persisted. Some participants expressed reservations about, or opposed, the ethical acceptability of the exception to the general rule limiting the use of placebo to the three conditions set out in the Guideline. They held that the exceptional use of a comparator other than an established effective intervention could be interpreted to permit exploitation of poor and disadvantaged populations. They advanced three arguments:

Placebo control could expose research subjects to risk of serious or irreversible harm when the use of an established effective intervention as comparator could avoid the risk.

Not all scientific experts agree about conditions under which an established effective intervention used as a comparator would not yield scientifically reliable results.

An economic reason for the unavailability of an established effective intervention cannot justify a placebo-controlled study in a country of limited resources when it would be unethical to conduct a study with the same design in a population with general access to the effective intervention outside the study.

Proponents of the exception argued that the populations of the poorer countries were in desperate need of low-cost, technologically appropriate, public-health solutions to their burden of disease, and were therefore liable to exploitation. It was for the Guidelines, however, to encourage research to find local solutions, while providing clear guidance on how to protect against exploitation. In the drive to find global

solutions for the global marketplace there was a risk of ignoring the importance of the local context. The spirit of the Guidelines was to promote essential, scientifically sound and ethical research that is responsive to the needs of diverse countries and communities.

Note 2 on Guideline 11. (This note is to appear in the final text in this position.)

‘Best current intervention’ is the term most commonly used to describe the active comparator that is ethically preferred in controlled clinical trials. For many indications, however, there is more than one established ‘current’ intervention and expert clinicians do not agree on which is superior. In other circumstances in which there are several established ‘current’ interventions, some expert clinicians recognize one as superior to the rest; some commonly prescribe another because the superior intervention may be locally unavailable, for example, or prohibitively expensive or unsuited to the capability of particular patients to adhere to a complex and rigorous regimen. ‘Established effective intervention’ is the term used in this Guideline to refer to all such interventions, including the best and the various alternatives to the best. In some cases an ethical review committee may determine that it is ethically acceptable to use an established effective intervention as a comparator, even in cases where such an intervention is not considered the best current intervention.

The Guideline itself then follows:

Guideline 11: Choice of control in clinical *trials*

As a general rule, research subjects in the control group of a trial of a diagnostic, therapeutic, or preventive intervention should receive an established effective intervention. In some circumstances it may be ethically acceptable to use an alternative comparator, such as placebo or ‘no treatment’.

Placebo may be used:

- when no proven intervention exists;
- when withholding an established effective intervention would expose subjects to, at most, temporary discomfort or delay in relief of symptoms;
- when use of an established effective intervention as comparator would not yield scientifically reliable results and use of placebo would not add any risk of serious or irreversible harm to the subjects.

An exception to the general rule is applicable in some studies designed to develop a therapeutic, preventive or diagnostic intervention for use in a country or community in which an established effective intervention is not available and unlikely in the foreseeable future to become available, usually for economic or logistic reasons. The purpose of such a study is to make available to the population of the country or community an effective alternative to an established effective intervention that is locally unavailable. Accordingly, the proposed investigational intervention must be responsive to the health needs of the population from which the research subjects are recruited and there must be an assurance that, if it proves to be safe and effective, it will be made reasonably available to that population. Also, the scientific

and ethical review committees must be satisfied that the established effective intervention cannot be used as comparator because its use would not yield scientifically reliable results that would be relevant to the health needs of the study population. In these circumstances an ethical review committee can approve a clinical trial in which the comparator is other than an established effective intervention, such as placebo or no treatment or a local remedy.

At a February-March 2002 CIOMS meeting, the above guideline, in spite of its inclusion of too much particularistic and controversial detail, might unanimously have been approved if the last paragraph, outlining an exception, had simply been deleted, but its proponents were too tenacious and well placed to prevent its deletion. It is thanks to the combative spirit of Ruth Macklin, fortuitously a member of the CIOMS Executive Committee, that the guideline does not appear as above in the final approved version of the revised Guidelines. In a last minute message to members of the CIOMS Executive Committee, before final approval and adoption of the new revised CIOMS Guidelines, Ruth made, *inter alia*, the following, rationally compelling, proposal (Macklin, E-mail message)⁶ which was accepted:

Message to the CIOMS Executive Committee Regarding Guideline 11

In light of the considerations described below, I propose an alternative to Guideline 11 as distributed to the Executive Committee for their approval, and also a change in the plan to include Note 1 in the preface or introduction to the revised CIOMS Guidelines...

There is sharp disagreement regarding the acceptability of the 'exception' to the general rule for the ethical use of placebo controls in clinical trials. The exception is described in the long paragraph following the three basic conditions stating when placebos may be used. This disagreement was evident at the CIOMS meeting held in February-March 2002; the disagreement arose amongst members of an editorial committee appointed by CIOMS to provide an initial draft of the guidelines; the disagreement appears in published articles in scholarly and professional journals; and both sides of the controversy were represented in comments submitted to CIOMS following the posting of the draft guidelines on the CIOMS website. Researchers as well as ethicists take positions on opposing sides; people from developing as well as from industrialized countries are also on both sides. Given the strength of opposition to the 'exception' to when placebo may be used, and the fact that reasonable people disagree, it is inappropriate to include the paragraph allowing for this 'exception' as part of the guideline itself. Instead, it would be appropriate to include this paragraph as part of the commentary under the guideline, along with the objections that are stated in the Note originally proposed for the preface or introduction to the guidelines. The controversy should be acknowledged, and the views of both sides represented in the commentary.

My Own Prescription

The above proposal is substantially what we now have as Guideline 11. The controversial 'exception' has been pushed to the commentary on the Guideline. In my

opinion, it does not belong there. It does not belong anywhere in the Guidelines. That it has found its way into the Guideline at all shows the ultimate practical superiority of power and influence over both reason and moral sensitivity. *When a powerful and rich big man intones a song, everyone tries to sing along, even if the pitch is evidently wrong.* The consequence, invariably, is that everyone else ends up with disabled vocal chords and the powerful big man then continues alone with his unmelodic tune, in his harsh strong voice, to his desired end. I do not, however, mean to imply that the said exception might not possibly be justifiable (like lying) under some peculiar particular circumstances, but only that such putative particular circumstances cannot be specified in advance, *a priori*, in ethical guidelines of this type, without turning them into *de facto* self-fulfilling prophecies.

A good deal of moral progress has been made in the world in our epoch. The abolition of slavery and the slave trade, the end of overt colonialism, the increasing emancipation and empowerment of women everywhere, the reduction in racism and discrimination, increasing sensitivity in the treatment of non-human animals, the widening popularity of the concept of human rights etc., are all clear indices of the moral progress that has been made. If such progress continues to be made at the global level, there is no doubt that CIOMS Guideline 11 will again be revised, and the first thing that will have to be thrown out will be the outrageous idea of 'ethically exceptional use of placebo control'. This insertion evidently places purely scientific and economic considerations ahead of ethical ones, contrary to Helsinki, paragraph 5, which unequivocally, in line with both reason and ordinary common sense, requires that the interests of the human subject of biomedical research be placed above the interests of both science and society.

Furthermore, the reasoning supporting the exception appears to me to be in the nature of rationalisations for violations of an ethical imperative that have either already been committed, are underway or are envisaged. These rationalisations are reminiscent of a priest-confessor pronouncing absolution in advance to a potential penitent who has not yet committed a sin but intends or stands in danger of doing so. But, even if a sin, once committed, may be absolved, it is morally outrageous to pronounce absolution in advance of the commission of the sin. Ethical guidelines should not specify acceptable violations of themselves. And CIOMS, as the self-ordained High Priest, as it were, of the ethics of international biomedical research, ought not to provide 'advance absolution' for rationalisations of violations of ethical imperatives of such research.

The rationalisations take on an altruistic or philanthropic garb in justifying the exception on the grounds of making 'available to the population of the country or community an effective alternative to an established effective intervention that is locally unavailable'. While the critical issue here obviously is the question of why an established effective intervention should be unavailable, or why some countries/populations/communities should be so poor in a world of abundance, another is that we are still to see, anywhere in the world, a preventive, diagnostic or therapeutic drug with the label 'specially manufactured' for such and such a population, community

or country. We are not likely ever to see such. Besides, even in the richest of countries, effective and cheaper alternatives to more expensive interventions and drugs are a crying need.

Another thing that should be thrown out of these Guidelines are all the numerous references to ‘developing’ or ‘resource-poor’ countries or ‘populations and communities with limited resources’, and the like. These terms may sound like the epitome of accurate, definite descriptions, but they have no permanent and immutable referents. There is no country or community permanently fixed as ‘developing’, ‘resource poor’, or as ‘having limited resources’, irrespective of what resources are in question. Nor is there any which can be deemed as permanently endowed with unlimited resources, irrespective of what resources are referred to. The obvious convenience of these terms and categories notwithstanding, they are post-colonial terms and categories that might be an indication that the colonial attitude and mentality did not disappear with colonialism. These terms, together with their opposite counterparts, including such others as ‘Western rationality’, ‘the industrialised world’, ‘the civilised/democratic world’ etc., ought now to be abandoned in favour of calling a spade a spade, Asia Asia, Africa Africa, Ethiopia Ethiopia, Cameroon Cameroon, South Africa South Africa, Iraq Iraq etc. It is time to abandon the last lingering vestiges of the colonial attitude and mentality, on both sides of the colonial divide, in favour of calling every region, country, community, people, by their proper name.

Ethical principles and norms, like scientific laws, are by their very nature general rather than particular, abstract rather than concrete. They determine and regulate particular actions and instances but cannot themselves be determined or regulated by particular actions or cases. International ethical guidelines should be guidelines, a framework for guiding particular actions, and not detailed ready rules of thumb that can be safely applied without any danger of doing moral wrong. As Benatar and Singer (2000) have rightly remarked, guidelines are like constitutions that require interpretation. No constitution can possibly incorporate its own comprehensive interpretation. No ethical guideline can possibly list all the putative exceptions to itself and, that apart, it is odd for any rule to seek to include the conditions of its own violation. When God said ‘Thou shall not commit adultery’, he certainly knew under what conditions adultery may be permissible or forgivable, but it would have been extremely odd if he had added ‘Unless you are in love; s/he is separated from and no longer loves the spouse; and would commit both murder and suicide if you continue to refrain from adultery’, which could be considered a very good argument on consequentialist utilitarian grounds for committing adultery. Biomedical research rules of thumb are best elaborated at the local rather than international level, be that a region, country or part of a region or country.

All this in no way implies that the sort of relative detailing of the DoH attempted by the CIOMS Guidelines, for easy comprehension and applicability under the very different conditions and situations of the various global communities, is unnecessary. To the extent that any of the Guidelines expresses a genuine ethical imperative, to that same extent would it be universally relevant and applicable. But to apply it in a

particular concrete situation, it must necessarily be shaped and coloured, like water in a container, by all the data furnished by particular context and perspective. More detailed discussion of necessarily highly general ethical guidelines with illustrative examples, as attempted in parts of the CIOMS document, can be a great help in indicating the possible shape and colour a guideline might assume in different socio-cultural milieus.

But no such illustrative details in advance can provide justification for the violation of ethical imperatives without prior *in situ* contextual appreciation of all the particularising constraining or compelling concrete circumstances. This is the more important as both the DoH and CIOMS Guidelines, in spite of their international intention and outlook, have a wholly Western orientation, are set within Western metaphysical, epistemological and axiological paradigms, and couched in the language, idioms, and conceptual categories of the Western world. But for those who seek ready rules of thumb that can be applied thoughtlessly with a guarantee of exoneration from blame, no set of truly international ethical guidelines could ever be formulated. To attempt formulating such rules of thumb for the international community, given its immense cultural diversity and situational differentiation, is to distrust and to undermine the rational ability and/or moral sensitivity of some human beings in appreciating and acting in accordance with moral imperatives, norms or rules.

For the CIOMS Guidelines to be more serviceable globally and universally, the input of the various different global communities and cultures in their formulation and expression would be necessary. For no culture, community or other group of people generally homogenous in their attitudes and ways of thinking and acting are capable of experiencing reality holistically and of appreciating all that is ethically relevant and appropriate, for and on behalf of all others. In their present form and shape, and notwithstanding the great improvements in their recently revised version, the CIOMS Guidelines are, more or less, a copyright of some Euro-Americans, who have used their enormous economic, political, intellectual, technological, resources to push their perspectives, interests and ideas, under the guise of universal consensus and even philanthropy. The controversy over some of the articles of both the DoH and CIOMS Guidelines would seem to illustrate this. This is not to say that putative ethical guidelines which might have benefitted from the input of the various global cultures and peoples would be completely accepted everywhere without any controversy. That is a luxury not given to ethical judgments or discourse, even within such an ideal homogenous unit as the nuclear family. The point, however, is that disagreement and controversy at that point would be fair, just and equal as between equal stakeholders, and not the smack of the will, actual or perceived, to domination and exploitation.

Conclusion

International ethical guidelines need to be formulated not only in general as opposed to particularistic terms, but in such general terms as would make sense and meaning

to variously and differently situated and circumstanced human communities, groups and assemblages. This is not a task that is likely to be adequately accomplished by one conceptually or ideologically homogenous group of human beings, for and on behalf of all, no matter how well intentioned and well equipped it may be. No human being or group thereof can perceive from the point of view and perspective of another, altruistic goodwill notwithstanding. What a good international ethical guideline requires in its formulation and expression is a balancing of different but not necessarily conflicting points of view and perspectives, the underlying ethical imperative alone remaining constant. So formulated, its practical application would already be easier, to the extent that the ethical imperative underlying the formulation and expression is easily comprehended, now requiring only interpretation and translation into the idioms, expressions, practices and manner of doing within any given community or locality.

Much of the difficulty in doing this arises from confusing or presenting cultural particulars as universals or from too much emphasis and concentration on the mood, manner or vehicle for expressing an ethical imperative, to the detriment of the imperative itself. To avoid this, it is necessary, in the formulation of each guideline, to be quite clear what ethical imperative is at stake. It is quite conceivable that one and the same guideline could be expressed in completely different words, concepts and images for different communities, even using the same language, such as English, which has developed as many varieties as there are identifiable groups using it.

At the level of application, the important thing is again to grasp the ethical imperative underlying the guideline, and cultural and circumstantial particulars will then do the work of 'shaping' and 'colouring' the guideline, without any need for further deliberate effort. If an ethical imperative cannot be identified in a guideline, then it may be a guideline but it is not an *ethical* guideline and complying with it can only be for non-ethical reasons, such as political or economic expediency or the necessity to obey a master. Such, in outline and very general terms, is, hopefully, the simple and clear conceptual model and framework that I would recommend for the formulation and application of international ethical guidelines. Any further attempt to be clearer and more specific would surely trap me within the contradictions arising from the tension between the universal and the particular, the absolute and the relative, the theoretical and the practical.

Ethics and morality are first and foremost about what I/we ought or ought not to do and only secondarily about what others ought or ought not to do. In this regard, there is something that a country like the USA seems to have got quite right and that is attempting to provide detailed ethical guidelines for its biomedical researchers, both at home and abroad, although the usual limitation of such guidelines to 'those who receive federal funding' greatly attenuates their purely moral impact. If such guidelines are well formulated, they should be binding and strictly observed by US researchers and not be violated on the grounds that they do not make sense to or are considered unnecessary by other people with whom they happen to be dealing. One does not change one's moral conviction and do what one considers morally wrong on

the grounds that other people think and do differently. If I consider adultery morally wrong, I would not become an adulterer by visiting a community where free exchange of spouses happens to be considered right. Respect for others as moral equals forbids imposing one's own ideas and convictions on them, but there is no moral principle that permits doing what one considers morally wrong. How then could one's ethics possibly be deemed to change at any border? The frustration usually expressed over alleged moral diversity is a pretended and pretentious frustration. Moral diversity cannot stop anyone from doing what is morally right or avoiding what is morally wrong, because this is completely determinable from the point of view and perspective of the agent of the action, subject only to not imposing it on others.

Since the Nuremberg Code, what has, so far, taken place in the formulation of international ethical guidelines has been attempts to universalise and globalise a particularly powerful paradigm, the Western paradigm; even if it has much to recommend it and has also admittedly attempted to borrow and to incorporate into its framework a few foreign ideas. The push to globalise Western ideas, paradigms, practices and ways of life in this domain should not be described as 'ethical colonialism/imperialism' because that is a contradiction in terms, but rather as colonialism/imperialism simply, and what is required, in that respect, is properly to complete the process of decolonisation, which is in and of itself a very important ethical issue.

Ex-colonised peoples are liable to have suspicions and misgivings of projects, even apparently philanthropic ones, initiated and pushed by erstwhile colonising powers, because of post-colonial experiences tending to support the view that the process of decolonisation has not been completed beyond mere symbolism. Giving an increasing voice to other communities, peoples and cultures, and incorporating their views and perspectives in international regulatory documents as attempted, albeit in as yet a rather timid manner, in CIOMS 2002, is one way or helping to complete the process of decolonisation in a world increasingly threatening to become a global village.

Acknowledgements

This paper was written as the 'practicum' part of the Johns Hopkins-Fogarty African Bioethics Fellowship Training Program. The whole work was supported by part of a grant (No. R25TW01604) from the Fogarty International Center, National Institutes of Health, DHHS, Bioethics Training for Developing Country Professionals/Researchers. I am immensely grateful to the Fogarty International Center (a subsidiary of the National Institutes of Health, NIH) and to the Johns Hopkins University for awarding me the fellowship and for the enormous resources placed at my disposal during the fellowship. I am particularly indebted to my fellowship advisors – Adnan Hyder, Nancy Kass and Jack Byrant – who read through each of the several drafts of this paper and provided me with very stimulating comments and suggestions, as well as important source materials. I must also thank Professors Ruth Macklin and

Emmanuel Chukwudi Eze, who each gave a thorough critical reading to the penultimate and second drafts, respectively, of this paper and saved me from many possible blunders. I am also thankful to the various conference and seminar audiences to whom I have been privileged to expose the ideas and arguments of this paper, for their stimulating responses. Lastly, I thank the Ministry of Higher Education and the University of Yaounde 1 in Cameroon, and especially my department, the Department of Philosophy, for providing me an address/academic base and particularly for permitting me in 2002 to benefit from the Hopkins-Fogarty Fellowship.

Notes

1. Immanuel Kant's great mind apparently failed him on this issue and he ended with a quite counter-intuitive, contra-commonsensical position, which Kantian scholars, in deference, perhaps, to his other intellectual achievements, prefer calling his moral 'rigorism' rather than 'absolutism', which it really is. (See Kant's terse reply to Benjamin Constant, 'Concerning a Pretended Right to Lie from Motives of Humanity', translated by A. E. Kroeger, *Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 7, 1873; reprinted in Robert N. Beck and John B. Orr, *Ethical Choice: A Case Study Approach*, New York, The Free Press, 1970, pp. 19-23).
2. Stephen Toulmin (1981) has carefully traced the historical foundations and origin of the attitude and tendency, within Western culture, towards absolutism and inflexibility in ethics and related fields.
3. This situation gives rise to and is, in fact, the basis of an entire sub-branch of ethics called casuistry.
4. An illustrative case is that of a clinical trial designed to test a drug called trovafloxacin alias Trovan, which was carried out on children in Northern Nigeria as recently as 2001 during a meningitis epidemic, and resulted in the death of eleven of the children while a further two hundred became blind, deaf or lame. The case is briefly reported in *Developing World Bioethics*, Vol. 1, No. 2, November 2002, p. 92, and discussed in some detail in 'Bioethics, Vulnerability and Ethics' (forthcoming in *BIOETHICS*) by Ruth Macklin. Other illustrative examples can be found in the same issue of *Developing World Bioethics* referenced above as well as in Vol. 1, No. 1, May 2001 of the same journal, or in the relevant sections of the report of the South African Truth and Reconciliation Commission.
5. The sidelining of the DoH in the new CIOMS Guidelines appears quite evident. In the old Guidelines (1993) there are numerous references made to the DoH, but the new Guidelines (2002) hardly make any references to the DoH, except in the commentary on Guidelines 8, dealing with 'the benefits and risks of study participation' and 13, dealing with 'research involving vulnerable persons'.
6. Quoted here with Ruth Macklin's permission.

References

International Guidelines

Nuremberg Code (1947).

Declaration of Geneva (Physician's Oath) (WMA 1948, 1994).

Declaration of Helsinki (WMA 1964, 1975, 1983, 1989, 2000).

International Guidelines for Ethical Review of Epidemiological Studies (CIOMS 1991).

International Ethical Guidelines for Biomedical Research Involving Human Subjects (CIOMS 1993, 2002).

Note for Guidance on Good Clinical Practice (ICH 1996).

Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights (UNESCO 1997).

Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with Regard to the Application of Biology and Medicine: Convention on Human Rights and Biomedicine (Council of Europe 1997).

The Ethics of Clinical Research in Developing Countries (Nuffield Council on Bioethics, Discussion Paper 1999).

Operational Guidelines for Ethics Committees that Review Biomedical Research (WHO 2000)

Ethical Considerations in HIV Preventive Vaccine Research (UNAIDS 2000).

Ethical and Policy Issues in International Research: Clinical Trials in Developing Countries (National Bioethics Advisory Commission - NBAC - 2001).

The Ethics of Research Related to Healthcare in Developing Countries (Nuffield Council on Bioethics, Launch of New Report 2002).

Books

Beauchamp, T.L., & Childress, J.F., 2001, *Principles of Biomedical Ethics*, (Fifth Edition), New York, Oxford University Press.

Beck, Robert N., & Orr, John B., 1970, *Ethical Choice: A Case Study Approach*, New York, The Free Press.

Braun, D., 1997, *The Rich Get Richer: The Rise of Income Inequality in the United States and the World*, Chicago, Nelson-Hall.

Brody, B.A., 1998, *The Ethics of Biomedical Research: An International Perspective*, New York, Oxford University Press.

Bryant, J., 1969, *Health and the Developing World*, Ithaca and London, Cornell University Press.

Bryant, J., & Harrison, P.F., 1996, *Global Health in Transition: A Synthesis: Perspectives from International Organizations*, Washington DC, National Academy Press.

Chetley, A., 1990, *A Healthy Business? World Health and the Pharmaceutical Industry*, London, Zed Books.

Daniels, N., 1985, *Just Health Care*, New York, Cambridge University Press.

Daniels, N., Light, D.W., and Caplan, R.L., 1996, *Benchmarks of Fairness for Health Care Reform*, New York, Oxford, Oxford University Press.

Daniels, N., Kennedy, B., and Kawachi, I., 2000, *Is Inequality Bad for Our Health?*, Boston, Beacon Press.

Daniels, N., and Sabin, J.E., 2002, *Setting Limits Fairly, Can We Learn to Share Medical Resources?*, New York, Oxford University Press.

DeMarco, J.P., and Fox R.M., eds. *New Directions in Ethics: The Challenges of Applied Ethics*, New York/London, Routledge & Kegan Paul.

Engelhart, T., 1986, *The Foundations of Biomedical Ethics*, New York, Oxford University Press.

- Falk, R., 1999, *Predatory Globalisation: A Critique*, New York, Polity Press.
- Fisher, F., 1998, *Medical Ethics Today*, BMJ Publishing Group.
- Fisher, F., 2001, *The Medical Profession and Human Rights: Handbook for a Changing Agenda*, London, Zed Books.
- Harrison, L.E., & Huntington, S.P., 2001, *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, New York, Basic Books.
- Levine, R.J., 1988, *Ethics and Regulation of Clinical Research* (Second Edition), New Haven, Yale University Press.
- Levine, R.J., Gorovitz, S., and Gallagher, J., 2000, *Biomedical Research Ethics: Updating International Guidelines - A Consultation*, Geneva, CIOMS.
- Macklin, R., 1999, *Against Relativism, Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*, New York/Oxford, Oxford University Press.
- Marmot, M., and Wilkinson, R.G., 1999, *Social Determinants of Health*, New York, Oxford University Press.
- Mazrui, A., 1976, *A World Federation of Cultures*, New York, The Free Press.
- Rawls, J.A., 1999, *A Theory of Justice*, (Revised Edition), Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- Novak, M., 1970, *The Experience of Nothingness*, New York, Harper and Row.
- Ruigroek, W., & van Tulder, R., 1995, *The Logic of International Restructuring*, London, Routledge.
- Scruton, R., 1994, *Modern Philosophy: An Introduction and Survey*, New York, Penguin Books.
- United Nations Development Program, 1999, *Human Development Report 1999*, New York, Oxford University Press.
- Wilkinson, R.G., 1996, *Unhealthy Societies: The Afflictions of Inequality*, London, Routledge.
- Winkler, E.R., and Coombs, J.R., eds., 1993, *Applied Ethics: A Reader*, Oxford UK and Cambridge USA, Blackwell.
- Wiredu, K., 1996, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press.

Articles

- Baker, R., 1998, 'A Theory of International Bioethics: Multiculturalism, Postmodernism, and the Bankruptcy of Fundamentalism' *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 8(3): 201-231.
- Baker, R., 1998, 'A Theory of International Bioethics: The Negotiable and the Non-Negotiable', *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 8(3): 233-274.
- Baker, R., 1999, 'Negotiating International Bioethics: A Response to Tom Beauchamp and Ruth Macklin', *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 8(4): 423-453.
- Beauchamp, T.L., 1999, 'The Mettle of Moral Fundamentalism: A Reply to Robert Baker', *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 8(4): 389-401.
- Benatar, S.R., and Singer, P.A., 2000, 'A New Look at International Research Ethics', *BMJ*, 321: 824-825.

- Benatar, S.R., 2001, 'Distributive Justice and Clinical Trials in the Third World', *Theoretical Medicine*, 22: 169-176.
- Benatar, S.R., 2001, 'South Africa's transition in a globalizing world: HIV/AIDS as a window and a mirror', *International Affairs*, 77, 2: 347-375.
- Bezruchka, S., 2000, 'Is globalization dangerous to our health?', (Culture and Medicine), *West J Med*, 172: 332-334.
- Bezruchka, S., 2000, 'Medical Tourism as Medical Harm to the Third World: Why? For Whom?' (Editorial), *Wilderness and Environment Medicine*, 11: 77-78.
- Bezruchka, S., 2001, 'Societal hierarchy and the health Olympics', *CMAJ*, 164(12): 1701-1703.
- Blum, L., 1991, 'Moral Perception and Particularity', *Ethics*, 101 (July): 701-725.
- Christakis, N.A., 1992, 'Ethics are Local: Engaging Cross-Cultural Variation in the Ethics for Clinical Research', *Social Science Medicine*, 35(9): 1079-1091.
- Fidler, D.P., 2001, "'Geographical Morality" Revisited: International Relations, International Law, and the Controversy over Placebo-Controlled HIV Clinical Trials in Developing Countries', *Harvard International Law Journal*, 42(2): 300-354.
- Human, D., 2001, 'Why the World Medical Association Decided to Revise the Declaration of Helsinki', Unpublished conference address.
- Ijsselmuiden, C., 2001, 'Research Design as a Focal Point for Science and Ethics', Unpublished conference presentation.
- Lenman, J., 2000, 'Consequentialism and Cluelessness', *Philosophy & Public Affairs*, 29(4): 342-370.
- Little, M.O., 2001, 'On Knowing the "Why": Particularism and Moral Theory', *Hastings Center Report*, 31(4): 32-40.
- Macklin, R., 1998, 'Ethical Relativism in a Multicultural Society', *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 8(1): 1-22.
- Macklin, R., 1999, 'A Defence of Fundamental Principles and Human Rights: A Reply to Robert Baker', *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 8(4): 403-422.
- Schuklenk, U., and Ashcroft, R., 2000, 'International Research Ethics', *Bioethics*, 14: 158-172.
- Tangwa, G.B., 1996, 'Bioethics: An African Perspective', *Bioethics*, 10(3): 183-200.
- Tangwa, G.B., 2000, 'Traditional African Perception of a Person: Some Implications for Bioethics', *Hastings Center Report*, 30(5): 39-43.
- Toulmin, S., 1981, 'The Tyranny of Principles', *The Hastings Center Report*, December 1981: 31-39.

Allocution de clôture

Maurice Aymard

Une rencontre va s'achever, qui laissera en chacun d'entre nous un souvenir d'une autre nature que beaucoup d'autres. Nous ne nous sommes pas contentés d'y participer, d'écouter des rapports et des communications et d'intervenir dans les discussions. Nous l'avons, au sens fort, vécue. Son thème était la rencontre entre les cultures, elle a été d'abord une rencontre entre des chercheurs, venus de pays différents, formés dans des cultures différentes et spécialisés dans des disciplines également différentes, et dont beaucoup ne se connaissaient pas, ou seulement de nom, ou quand ils se connaissaient ne s'étaient pas vus depuis longtemps: nous nous sommes ainsi trouvés ou retrouvés, et la qualité des interventions écrites et orales, l'intensité des discussions, l'importance des problèmes traités ont confirmé que le pari des organisateurs de cette rencontre était justifié, et qu'il avait été gagné. Ils en avaient choisi le thème pour sa double dimension interdisciplinaire et interculturelle: la rationalité des philosophes contre celle des autres sciences humaines et sociales, la rationalité de ces mêmes disciplines face à celle des pratiques sociales, la rationalité européenne face à la rationalité africaine et à celle d'autres cultures elles aussi profondément enracinées dans l'histoire. Pour tous ceux qui comme moi découvraient pour la première fois l'Afrique subsaharienne, l'expérience a été particulièrement enrichissante, mais je suis sûr qu'elle l'a été aussi pour tous les autres, pour tous nos collègues des nombreux pays africains représentés ici, et pour tous les spécialistes européens, américains ou autres, de l'Afrique. Une vraie question nous avait été posée, elle nous a tous provoqués, nous avons tous beaucoup appris les uns des autres, et nous allons repartir d'ici riches de nouvelles connaissances, mais plus encore de nouvelles interrogations, qui vont y nous conduire à remettre en question nombre de nos anciennes incertitudes.

L'idée de cette rencontre était déjà née ici même, et quand Paulin Hountondji, qui est aussi l'un des vice-présidents du CISPH, l'a évoquée devant nous à Buenos Aires il y a deux ans, lors de notre dernière AG, nous n'avons pas hésité un seul

instant: nous lui avons proposé d'y associer le CISP, car il s'inscrivait de façon exemplaire dans les perspectives que nous souhaitons développer. Il répondait à notre volonté de donner à nos disciplines, la philosophie et les sciences humaines, encore souvent marquées par leur européocentrisme initial, une dimension plus ouverte sur le reste du monde et sur les autres cultures du monde, non pas universelle sans doute, car l'universalisme total est sans doute hors de notre portée, mais s'efforçant de tendre vers l'universel, quitte à en débusquer avec soin, en cours de route, tous les faux-semblants, toutes les fausses monnaies de l'universel. Réunir dans le même lieu, ici à Porto-Novo, l'AG du CISP et le colloque sur les rationalités s'imposait comme une conjonction idéale. Nous n'avons pas été déçus, et je dois dire, au nom de toutes les organisations membres du CISP, que nous sommes à la fois heureux et fiers d'y avoir été associés.

Merci donc, infiniment, au nom de nous tous, à Paulin Hountondji, à toute l'équipe qui l'a aidé et soutenu dans l'organisation scientifique et matérielle, dans des conditions souvent difficiles, d'une rencontre de cette importance. Notre gratitude toute particulière va à l'Unesco, à la Division de la Philosophie, des SH et de la Prospective (Jérôme Bindé) et au Programme des Chemins de la Pensée (Eduardo Portella et Frances Albernaz), qui ont décidé très vite de nous apporter leur appui, et ne nous l'ont pas ménagé, et qui ont témoigné par leur présence et leurs interventions de l'intérêt qu'ils portaient à cette initiative. Celle-ci n'aurait pas pu être menée à bien sans cette convergence d'idées, de moyens et de volontés, à laquelle est venue s'ajouter l'aide de l'AUF. Merci enfin à tous les participants qui, par la qualité de leurs interventions ont donné à cette rencontre sa vie et sa substance.

Ce colloque s'achève. L'avenir est maintenant devant nous. Nous devons saisir toutes les occasions pour en développer toutes les potentialités, et renforcer nos coopérations dans les mois et les années qui vont suivre. Des possibilités viennent d'être évoquées au cours de la discussion. Dès la fin de novembre, les résultats de cette rencontre seront présentés par PH à Nantes dans une réunion destinée à promouvoir la coopération franco-africaine en sciences sociales. Tout ceci n'est qu'un début, bien sûr, et d'autres initiatives suivront, et d'abord en Afrique même. L'important est que nous ayons conscience, au moment où nous allons nous séparer, que nous sommes engagés, chacun de notre côté, dans une entreprise dont la réussite nous concerne tous.

Annexe 1

Rapport du colloque

Organisé par le Centre africain des Hautes Études, le Conseil international de la Philosophie et des Sciences humaines (CIPSH) et le réseau UNESCO «Chemins de la pensée», le colloque sur «La rencontre des rationalités» a réuni à Porto-Novo, au Bénin, du 19 au 21 septembre 2002, plus de soixante-dix participants. Ce sont, pour la plupart, des enseignants-chercheurs de différentes disciplines en provenance des trente pays suivants: Allemagne, Belgique, Bénin, Cameroun, Canada, Chine, République démocratique du Congo, République de Corée, Côte d'Ivoire, États-Unis, Éthiopie, France, Ghana, Grande-Bretagne, Guinée équatoriale, Haïti, Inde, Kenya, Mali, Mexique, Niger, Nigeria, Ouganda, Pays-Bas, Sénégal, Slovaquie, Suisse, Togo, Turquie, Zimbabwe.

La cérémonie solennelle d'ouverture a eu lieu le 19 septembre sous la présidence du Ministre de l'Enseignement supérieur et de la Recherche scientifique. Après une allocution de bienvenue de M. Cyprien Gnanvo, Doyen de la Faculté des Sciences et Techniques de l'Université de Cotonou s'exprimant au nom du Centre africain des Hautes Études, sont intervenus successivement M. le Professeur Issifou Takpara, Recteur de l'Université de Cotonou, Madame Madeline Caviness, Professeur à Tufts University, Boston, États-Unis et Présidente du CIPSH, Madame le Professeur Michèle Gendreau Massaloux, Recteur de l'Agence universitaire de la Francophonie, et M. Jérôme Binde, Directeur de la Division de la Prospective, de la Philosophie et des Sciences humaines représentant le Directeur Général de l'UNESCO. La parole a ensuite été donnée à M. Paulin J. Hountondji, Professeur à l'Université de Cotonou, Directeur du Centre africain des Hautes Études et Vice-président du CIPSH pour l'Afrique, pour une brève présentation du colloque. Enfin Son Excellence M. Dorothé Sossa, Ministre de l'Enseignement supérieur et de la Recherche scientifique a, au nom du Président de la République, prononcé l'allocution d'ouverture.

Après une pause, qui a permis aux personnalités officielles et autres invités de faire la connaissance des participants et de se retirer, l'auditoire a écouté une conférence inaugurale prononcée par le Professeur Richard RORTY, de l'Université de Stanford aux États-Unis, sur le thème "Universalist Grandeur, Romantic Depth,

pragmatist cunning” (Grandeur universaliste, profondeur romantique et ruse pragmatiste).

Le programme scientifique du colloque avait défini quatre axes thématiques :

- 1 - Qu'est-ce que la rationalité?
- 2 - Rationalité et disciplines scientifiques:
 - Rationalité et irrationalité dans les sciences «dures»
 - Rationalité et irrationalité dans les sciences «molles»
 - L'indiscipline des disciplines
- 3 - Rationalité et cultures:
 - Les croyances à la sorcellerie
 - Rationalité et langage
 - Religions et rationalité
 - L'expression des sciences dans les langues non européennes (atelier pratique)
- 4 - Rationalité et pratiques sociales:
 - En politique: rationalité et irrationalité dans la gestion des hommes
 - En économie: rationalité et irrationalité dans la gestion des choses
 - Dans les rapports à autrui et à soi: les «folies», le comportement «rationnel»

Ont été présentées au total, dans ce cadre, une cinquantaine de communications, les unes en plénière, les autres en atelier. Ces communications, et les discussions qu'elles ont suscitées, sont autant d'illustrations d'une question posée au départ par le Ministre de l'Enseignement supérieur et de la Recherche scientifique. M. Sossa se demandait si l'usage du mot «rationalités» au pluriel n'était pas une faute de langue, eu égard à l'idée sous-jacente au langage ordinaire, que la rationalité est une et indivisible, telle une exigence universelle toujours identique à elle-même, au-delà des formes de rationalité réalisées dans l'histoire. Il avait lui-même trouvé la réponse: la faute de langue, si c'en est une, traduit le fait qu'aujourd'hui, «les formes de rationalité sont si multiples, si variées et si opposées, qu'on n'est même plus certain qu'il s'agisse de formes complémentaires d'une seule et même rationalité».

Ce qui s'est donc forgé à travers ce colloque, c'est une vision kaléidoscopique des multiples facettes que présente la rationalité humaine. La raison, faculté réflexive et normative, est à la fois une et multiple. Capital humain universel et «chose du monde la mieux partagée», comme l'admettait Descartes, elle est aussi, comme l'a dit un participant, multirationalité ou rationalité à têtes multiples.

Mentionnant au passage que l'*homo sapiens* a commencé ses migrations à partir du continent africain, on s'est demandé comment l'Afrique, berceau de l'humanité, a pu devenir en ce début du III^e millénaire, le plus pauvre de tous les continents. De ce point de vue, on s'est interrogé sur les germes de rationalité présents dans des pratiques traditionnelles, telle la géomancie qui, selon certains, suppose une maîtrise réelle des lois du calcul des probabilités. On s'est interrogé, plus généralement, sur le statut des savoirs implicites, les rapports entre tradition et modernité, les conditions du passage à l'explicite et à l'aventure scientifique proprement dite. Au-delà de ces «germes de rationalité», ont été évoqués les savoirs et savoir-faire, les corpus de

connaissances endogènes, rationnels et pleinement développés. Se basant sur quelques exemples tirés, notamment, de la médecine dite traditionnelle, on s'est interrogé sur les méthodes, les voies et moyens pouvant permettre de tester la cohérence et l'efficacité de ces savoirs et de les intégrer, quand il y a lieu, au mouvement de la recherche vivante. Dans ce cadre aussi, un participant s'est appliqué à donner, au cours d'un atelier pratique, un cours de géométrie de niveau universitaire dans l'une des langues véhiculaires du Bénin, le *fon* – comme pour démontrer le mouvement en marchant. Il a été reconnu que cette expérience n'était en réalité qu'un rappel, mais un rappel particulièrement opportun, de ce qu'on n'aurait jamais dû mettre en doute, à savoir, la possibilité d'exprimer les sciences ou, plus exactement, de produire de la science dans des langues non européennes. La discussion a donc porté sur l'intérêt et les enjeux d'une telle pratique, les étapes incontournables de sa généralisation et les tâches qu'elle induit aujourd'hui.

Les problèmes de l'environnement ont été évoqués. On a attiré l'attention, à cet égard, sur la manière dont cette question est appréhendée dans l'Afrique traditionnelle et plus généralement, dans les cultures non européennes, et sur le profit qu'on peut encore tirer, aujourd'hui, de ces conceptions et pratiques endogènes. Les croyances à la sorcellerie, toujours très fortes de nos jours non seulement en Afrique, en Inde et dans les sociétés qu'on pourrait dire traditionnelles, mais au cœur même de la société industrielle d'Europe et d'Amérique du Nord, les croyances aux forces occultes en général, les rituels et pratiques qui y sont liés, mettent en évidence la survivance constante de l'irrationnel au cœur même du rationnel, ou plus exactement, la coexistence de formes de rationalité difficilement compatibles et le défi que représente, en permanence, leur mise en dialogue.

Le colloque s'est penché sur la question de la rationalité marchande à l'œuvre dans ce qu'on appelle aujourd'hui la mondialisation de l'économie, et à laquelle n'échappe aucune société ni aucune culture. La question reste de savoir comment réintroduire un peu d'humanité dans cette rationalité impersonnelle, comment la soumettre à des fins raisonnables s'exprimant dans des projets de société conscients et volontaires.

Au total les multiples facettes de la rationalité obligent à prendre en compte la complexité des situations et des perspectives. En aucun cas cependant elles ne condamnent à professer des positions relativistes. Les hommes donnent toujours un sens à leurs actes. La pensée peut et doit aujourd'hui se frayer de nouveaux chemins au sein d'un monde à la fois global et divers. C'est le seul moyen de construire, par-delà les dogmatismes et les terrorismes divers, une paix durable et un monde plus humain.

En conclusion des travaux, les participants recommandent:

- au Centre africain des Hautes Études, de poursuivre et de rendre opérationnel son programme de recherche pour la revalorisation des langues véhiculaires africaines comme langues de communication scientifique, en coopération avec les centres de recherche spécialisés sur cette question, tels l'African

Languages Research Institute (ALRI) de l'Université du Zimbabwe, et d'autres institutions à identifier ; de développer un vaste réseau de coopération et d'échanges scientifiques Sud/Sud et Sud/Nord, en tirant parti de la similitude des problèmes et des préoccupations pour mieux en faciliter la résolution;

- aux universités et institutions de recherche partenaires du Centre africain des Hautes Études, à l'Agence universitaire de la Francophonie, au gouvernement de la République du Bénin, à l'UNESCO et à toutes autres organisations intergouvernementales, à tous les sponsors et à toutes les Fondations concernés, de soutenir ou de continuer à soutenir les programmes du Centre africain des Hautes Études de Porto-Novo, point focal et centre d'excellence, parmi d'autres, de la recherche dans les sciences sociales et humaines, au service de la capitalisation du savoir en Afrique;
- au Conseil international de la Philosophie et des Sciences humaines (CIPSH) ainsi qu'à l'UNESCO, de favoriser la régionalisation de la recherche et la promotion des centres régionaux de production et d'invention scientifique, pour une meilleure prise en compte de la spécificité des problèmes et des agendas scientifiques.

Les participants expriment leur gratitude aux institutions qui ont bien voulu soutenir financièrement ce colloque et/ou accorder leur soutien institutionnel au Centre africain des Hautes Études, notamment l'UNESCO, l'Agence universitaire de la Francophonie, la Fondation Pince Claus pour la Culture et le Développement, l'Ambassade des Pays-Bas en République du Bénin, le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA), l'Institut WEB Dubois d'Études afro-américaines de l'Université Harvard, le Gouvernement béninois, l'Université d'Abomey-Calavi (Cotonou) et le Centre béninois de la Recherche scientifique et technique.

La séance de clôture a eu lieu le samedi 21 septembre 2002 sous la présidence du Ministre de la Communication et de la Promotion des Nouvelles Technologies, Son Excellence M. Gaston Zossou. Après lecture du présent rapport par M. Mawulé Kuakuvi de l'Université de Lomé, ont pris successivement la parole MM. Richard Rorty de l'Université Stanford aux États-Unis, Paulin J. Hountondji de l'Université de Cotonou, Directeur du Centre africain des Hautes Études, Maurice Aymard, Administrateur de la Maison des Sciences de l'Homme de Paris et Secrétaire général du CIPSH, Jérôme Binde, Directeur de la Division de la Prospective, de la Philosophie et des Sciences humaines et Sous-directeur général adjoint de l'UNESCO pour les Sciences sociales et humaines, Francis Zogo, Directeur de la Bibliothèque nationale représentant le Ministre de la Culture, de l'Artisanat et du Tourisme. Pour finir, M. le Ministre Gaston Zossou a prononcé l'allocution de clôture.

Fait à Porto-Novo, le 21 septembre 2002.

Annexe 2

Liste des participants au colloque

- Honorat Aguessy, Anthropologue, Directeur de l'Institut de Développement et d'Échanges Endogènes, Ouidah (Bénin)
- Félix-Nestor Ahoyo, C.E.G. Djegan-Kpèvi, Porto-Novo (Bénin)
- Yaovi Akakpo, Université de Lomé (Togo)
- Frances Albernaz, Division de la Prospective, de la Philo. et des Sc. humaines, UNESCO
- Reginald F. Frazer Amonoo, Université du Ghana, Ancien Vice-Président du CIPSH
- Edwige Aplogan, avocat, artiste-peintre, Cotonou (Bénin)
- Janet Arnulf, Secrétariat du CIPSH, UNESCO, Paris
- Maurice Aymard, Administrateur de la Maison des Sciences de l'Homme, Secrétaire général du CIPSH, Paris (France)
- Ernest Beyeraza, Makerere University, Kampala (Ouganda)
- Jérôme Binde, Directeur, Division de la Prospective, Philos. et Sciences humaines, UNESCO
- Tanella Boni-Koné, Université de Cocody, Abidjan
- Geoffroy Botoyiye, Département de Philosophie, Université de Cotonou (Bénin)
- Madeline Caviness, Tufts University (USA), President of CIPSH
- Cha In Suk, UNESCO Chair for Philosophy, Seoul National University, Seoul (Korea), Vice-President of CIPSH
- Bhuvan Chandel, Panjab University, Chandigarh, India
- Herbert Chimhundu, University of Zimbabwe, Harare (coming from Oslo, Norway)
- Catherine Coquery-Vidrovitch, Université de Paris VII
- Paola Costa Giovangigli, Rédactrice en chef de *Diogène*, CIPSH, Paris
- Euloge Daga, Secrétariat du Centre africain des Hautes Études, Porto-Novo
- Maxime Dahoun, Université de Cotonou

- Françoise Davoine, psychanalyste, École des Hautes Études en Sciences sociales, Paris
- Jeanne Delbaere, Université Libre de Bruxelles, Trésorière du CIPSH
- Kwami Christophe Dikenou, Université de Lomé
- Ariane Djossou-Segla, Université d'Abomey-Calavi
- Joseph Djossou, Département de Philosophie, Collège François-Xavier-Garneau, Québec
- Emmanuel Eze (Nigeria), DePaul University, Chicago, USA
- Ian Farrugia, Université de Paris X – Nanterre (France)
- Montserrat FITÓ, Maison des Sciences de l'Homme, Paris
- Jean-Max Gaudillière, Psychanalyste, Vcole des Hautes Vtudes en Sciences sociales
- Michèle Gendreau Massaloux, Recteur de l'Agence universitaire de la Francophonie, Paris/Montréal
- Cyprien Gnanvo, Doyen de la Faculté des Sciences et Techniques, Université de Cotonou (Bénin)
- Thomas Goudou, Juriste, Cotonou
- Rosalind Hackett, University of Tennessee, Knoxville (USA), Vice-President of the International Association for the History of Religions
- Meinrad Hebga, Université de Yaoundé, Cameroun
- Coovi Houedako, Institut national d'Économie, Université de Cotonou (Bénin)
- Paulin J. Hountondji, Département de Philosophie, Université de Cotonou (Bénin), Vice-président du CIPSH
- Laënnec Hurbon, Université de Port-au-Prince, Haïti
- Léon Josse, Université d'Abomey-Calavi, Cotonou
- Guy Jucquois, Université de Louvain (Belgique)
- Raphaël Mbowa Kalengayi, Faculté de Médecine, Université de Kinshasa (R.D. Congo)
- Abdoulaye Élimane Kane, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Dakar (Sénégal)
- Kaumba, Professeur de Philosophie, Recteur de l'Université de Lubumbashi (R.D. Congo)
- Workineh Kelbessa, University of Addis-Ababa (Ethiopia)
- Doulaye Konaté, Université de Bamako (Mali), Président de l'Association des Historiens africains
- Mawulé Kuakuvu, Université de Lomé, Togo
- Ioanna Kuçuradi, Hacetteppe University, Ankara (Turkey), President, International Federation of Philosophical Societies
- Modupe Lawani, Consultante au Centre africain des Hautes Études, Porto-Novo
- Elikia M'bokolo, École des Hautes Études en Sciences sociales, Paris
- Harris Memel-Fote, Projet Académie des Sciences, des Arts et de la Culture, Abidjan
- Roch Mongbo, Faculté des Sciences agronomiques, Université de Cotonou (Bénin)

- Bonaventure Mve-Ondo, Directeur régional de l'AUF pour l'Afrique de l'Ouest
- Antonio Ndong Nze, Lycée technique de Bata (Guinée équatoriale)
- Joseph Nyasani, University of Nairobi (Kenya)
- Ade Ojo, Director, The French Village of Nigeria, Badagry (Nigeria)
- Pierre-Claver Okoudjou, École de formation des Inspecteurs de l'enseignement, Porto-Novo (Bénin)
- Jean-Luc de Paepe, Académie royale de Belgique, Secrétaire général de l'Union académique internationale
- François Paschoud, University of Geneva, Secretary General of the International Federation of Classical Studies Associations
- Viera Pawlikowa-Vilhanova, University of Bratislava, Slovaquia, International Director of the Fontes Historiae Africanæ Project, Vice-President of the Union académique internationale
- Jean-Claude Robert, University of Québec in Montréal, Secretary General of the International Committee on Historical Sciences
- Richard Rorty, Stanford University (USA)
- Juan José Saldana, National University of Mexico, Mexico, Secretary General of the International Union for the History and Philosophy of Science, Division of the History of Science
- Luca Scarantino, Secrétaire général adjoint du CIPSH
- Remi Sonaiya, Obafemi Awolowo University, Ile-Ife (Nigeria)
- Elisée Soumoni, Département d'Histoire, Université de Cotonou (Bénin)
- Abdoulaye Sounaye, Université de Niamey (Niger)
- Godfrey Tangwa, Université de Bayreuth (Allemagne)
- Tharcisse Tshibangu (Mgr.), Chancelier des Universités de la République démocratique du Congo
- Chris Uroh, University of Ibadan (Nigeria)
- Wim Van Binsbergen, Université de Leiden (Pays-Bas)
- David Wells, Birbeck College, London, Secretary General of the International Federation of Modern Languages and Literatures
- Zhou Yunfan, Académie chinoise des Sciences sociales, Beijing
- Zhuo Xingping, Académie chinoise des Sciences sociales, Beijing



Série de Livres du CODESRIA

La raison n'est le monopole d'aucun groupe humain, ni d'aucune culture. Elle est un attribut universel de l'humanité. Force est de reconnaître cependant qu'elle s'exprime de différentes façons d'une culture à l'autre, voire d'un individu à l'autre et d'une époque à l'autre au sein d'une même culture. Doit-on pour autant admettre que ces formes d'expression sont irréductiblement plurielles, ou faut-il reconnaître au contraire la possibilité d'une rencontre et, au besoin, d'une confrontation réglée qui garantirait, par-delà cette apparente diversité, l'unité de la raison humaine ?

Le présent ouvrage fait suite à un débat sur cette question, au cours d'un colloque co-organisé par l'Unesco et le Centre africain des hautes études de Porto-Novo sur « La rencontre des rationalités » tenu à Porto-Novo, au Bénin, en septembre 2002, à l'occasion de la 26^{ème} assemblée générale du Conseil international de la philosophie et des sciences humaines (CIPSH). Ont participé à ce débat plusieurs célébrités dont Richard Rorty des États-Unis, Meinrad Hebga du Cameroun, Harris Memel-Fotê de Côte d'Ivoire, et plus de soixante-dix philosophes, historiens, anthropologues, critiques littéraires, psychanalystes provenant de plusieurs pays.

Paulin J. Hountondji est professeur de philosophie à l'Université Nationale du Bénin, co-lauréat du prix Mohamed El Fasi 2004. Il dirige à Porto-Novo le Centre africain des hautes études. La version américaine de son livre *Sur la « philosophie africaine » : critique de l'ethnophilosophie* (Paris, Maspéro 1976) a été couronné en 1984 du prix Herskovits. L'ouvrage figure sur la liste des 100 meilleurs livres africains du XX^{ème} siècle établie à Accra en 2000. Hountondji a publié plus récemment *The Struggle for Meaning : Reflections on Philosophy, Culture and Democracy in Africa* (Ohio University Press, 2002) et dirigé plusieurs publications collectives dont *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche* (CODESRIA, 1994). Paulin J. Hountondji a été vice-président du Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines et vice-président du CODESRIA.



CAHE

ISBN 978-2-86978-181-8



9 782869 781818